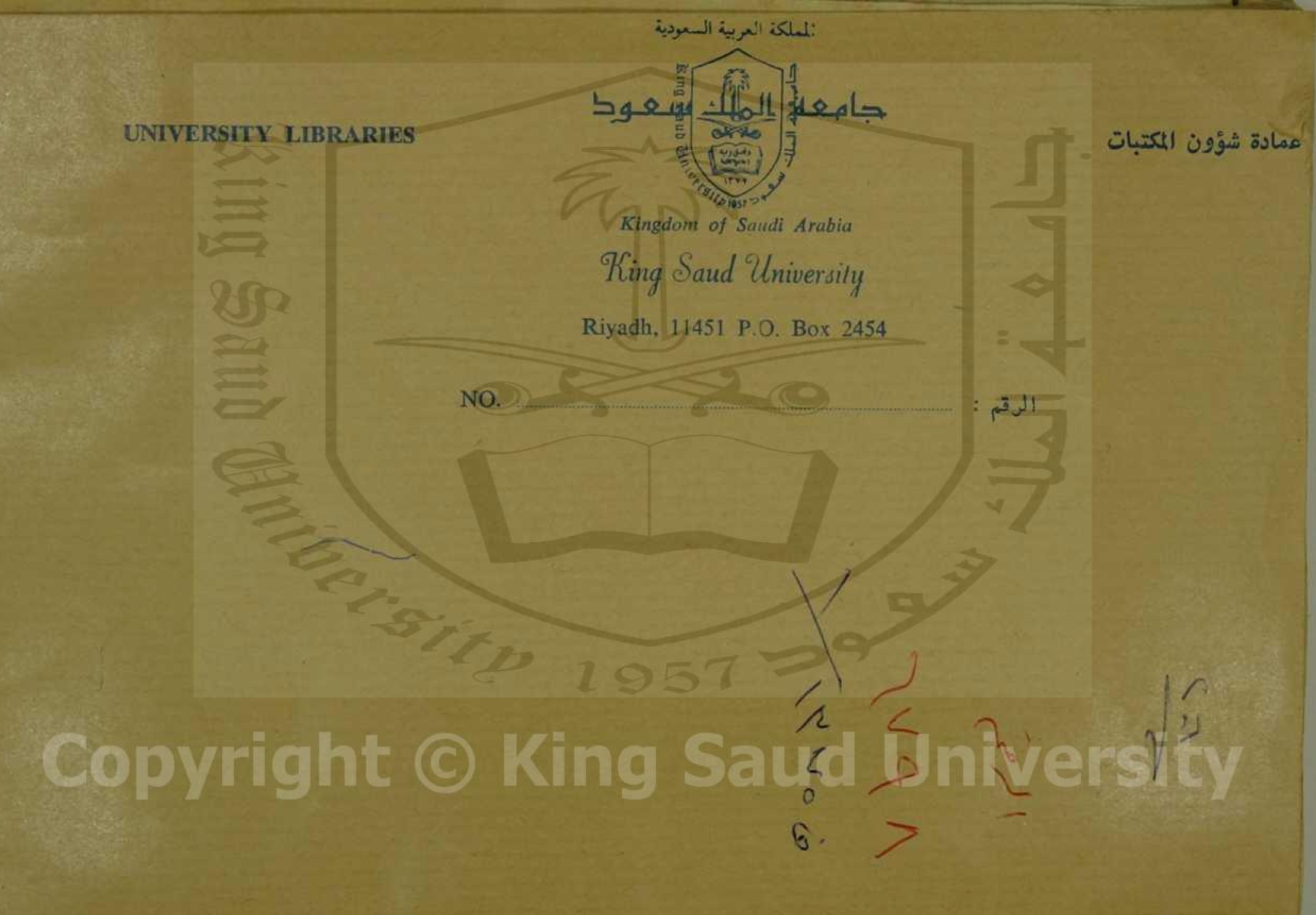

المملكة العربية السعودية
UNIVERSITY LIBRARIES
جامعة الملك سعود
عمادة شؤون المكتبات
Kingdom of Saudi Arabia
King Saud University
Riyadh, 11451 P.O. Box 2454
NO.
الرقم :

شرح العقائد العضدية، تأليف الدواني، محمد بن أسعد - ٩١٨هـ.

كتب سنة ١١٢٨هـ.

٥٧ ق ١٧ س ٢١×١٥سم

نسخة حسنة، خطها تعليق وسط، طبع عدة طبقات

 آخرها سنة ١٣٢٨هـ.

التيمورية ٤: ٨٠ الأزهرية ٣: ٢٣٤

١- أصول الدين ٢- المؤلف ب- تاريخ النسخ

ج - شرح الدواني على العقائد العضدية د- شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية.

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وفقنا لتحقيق العقايد الاسلامية وعصمنا عن التقليد في الاصول والفروع الكلامية صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان المشيد بلوامع السيف والسنان وعلى اله واصحابه الاعيان المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان

وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه الغني محمد ابن اسعد الصديقي الدواني ملكه الله نواصي الاماني ان العقايد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقايد الدينية الا واتت عليها ولم تترك من امهات ومهمات مسئلة الا وقد صرحت بها او اومت اليها ولم اطلع على شرح لها يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم ار لها ما يعد في عداد الشروح اذ كل ما وصل الي من ذلك مقدوح ومجروح فحداني ذلك الى ان اشرحها شرحا وافيا بحل المغالق كافيا في تحقيق المقاصد والتفصي عن المضايق ولم استرسل مع شعب القيل والقال على ما هو داب اهل الجدال القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال بل اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور واخذت

الدليل والامام بمساعدة مقالات الجمهور قال المص رحمه الله قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام ما اوحاه اليه فعلى هذا لا يشترط ان يوحى اليه ما يحتاج اليه بالكلية في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف في الرسول فقد يستعمل مرادفا وقد يخص بمن هو صاحب كتاب او شريعة فيكون اخص من النبي واشتقاقه من النبا بمعنى الخبر او بمعنى الارتفاع او هو منقول من النبي بمعنى الطريق والاول في النبي للعهد الخارجي او المراد به الفرد الكامل على ما يتسارع اليه الذهن في المقام الخطابي ستفترق امتي اي الاجابة وهم الذين امنوا به وهو الظاهر فان اكثر ما ورد في الحديث على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وانت تعلم ان بعضه فان فرق الكفر اكثر من هذا العدد بكثير ثلثا وسبعين فرقة السين اما للتاكيد فان ما هو متحقق الوقوع قريب كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى او بمعناه الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حيوته عليه السلام وما يقرب منه ثم انه ان حمل على اصول المذاهب فهي اقل من هذا العدد وان حمل على ما يشمل الفروع فهي اكثر منه فلا يستند له بجواز ان الاصول التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد وقد يقال العلم في وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات كلها في النار من حيث

المعتد بها بهذا العدد اي المذكورة في الحديث وجه تا بعده ولو قال بدل قوله لجواز انه لجواز نحو الفروع لكان اصوب احمد

الاعتقاد فلا يرد انه ان اريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا
يخلدون فيها وان اريد مجرد الدخول فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضهم
عصاة والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا ولا
بعد ان يكون المراد استقلال مكثهم في النار بالنسبة الى سائر الفرق ترغيبا في
تصحيح العقايد الا واحدة قيل ومن هم اي الفرق الناجية قال الذين هم على ما
انا عليه واصحابي رواه الترمذي والاصحاب جمع صحب جمع صاحب او جمع
صحب مخفف صحب بمعنى صاحب وهو من راى النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا به سوا
كان في حال البلوغ او قبله او بعده طال صحبته او لا وهذه اشارة الى مقاصد
هذه الرسالة عقايد المراد بالعقايد ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده من غير تعلق
بكيفية العمل ككونه تعالى حيا عالما قادرا الى غيره من مباحث الذات والصفات
ولذلك يسمى تلك الاحكام اصلية وعقايد واعتقادية ويقابلها الاحكام
المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم وتسمى شرايع
وفروعا واحكاما ظاهرة الفرقة الناجية وهم الاشاعرة التابعون في الاصول
للشيخ ابي الحسن الاشعري وهو منسوب الى الاشعر ابي قبيلة من اليمن وقيل الى جده
ابي موسى الاشعري فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة وكل
فرقة تزعم انها الناجية قلت سياق الحديث مشعر بانهم المعتقدون بما روي عن
النبي عليه السلام واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يتمسكون في عقايدهم

بالاحاديث الصحيحة المروية عنه عليه السلام وعن اصحابه ولا يتجاوزون
عن ظواهرها الا لضرورة ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم
ولا مع النقل من غيرهم كالشيعة المتبعين لما روي عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم
قال ابن المطهر الحلي في بعض تصانيفه قد باحثنا في هذا الحديث مع الاستاد نصير
الدين محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الراي على انه ينبغي
ان يكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية
فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم
متقاربون في اكثر الاصول قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا
يخالفونها الا في مسائل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة وهي بالفروع اشبه بل الا
بذلكم هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة للاصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة
الكسب وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وغير متحيز في المكان والجهة بل جوزوا رؤية
كل موجود حتى الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروايح
وجوزوا رؤية اعمى الصين بقعة اندلس وكون الصفات لا هي عين الذات ولا غيرها والفرق بين الارادة والرضا الى غير ذلك من
المسائل التي شنع مخالفوهم عليهم فيها كما لا يخفى على المتتبع اجمع الاجماع هنا
بمعنى الاتفاق لا بمعنى الاصطلاح وهو اتفاق جميع اهل الحل والعقد من الامة في
عصر على حكم من الاحكام الدينية فان المذكورات ليست كذلك ولذا نسبه الى طائفة



مخصوصة وهم السلف ثم المحدثين العارفين باحاديث رسول الله صلى
الله عليه وسلم وتميز اقسامها الصحيح والحسن والضعيف منها ونقدها الموضوع
وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة علماء العلم هو في الاصل ما يعلم به الشئ كالخاتم
لما يختم به غلب على ما يعلم به الله تعالى وهو ما سوى ذاته وصفاته حادث ولما كان
الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى ان الوجود
مسبوق بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات
وحاولوا بذلك تقليد مطلب فصلناها في حواشي الشرح الجديد للتجريد وبينا انه
لا يتم لتسند الالهم كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان
العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزءا من علته التامة قطعا فلا يتحقق
العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم اراد في هذا لكن بقوله
بقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن اى وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر
فان المعنى الاول مجرد اصطلاح الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هو الفلاسفة فان
ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام
الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية واشكالها واضوائها والعنصريات بموادها
ومطلق صورها الجسمية لا اشخاصها وصورها النوعية قيل بجنسها فان صور
خصوصيات انواعها لا تتوالى تكون قديمة والظاهر من كلامهم انها قديمة بانواعها ونقل
عن افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان مراده الحدوث الذاتي وقد رايت انا كتابا

بخط



خطوا واحد من الفلاسفة الاسلامية قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة
وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا
واحدا منهم وقال مصنف ذلك الكتاب ان المراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن
حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم
النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذلك
لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة عندهم واستدل الفلاسفة على
مذهبهم بانه لا يخلو اما ان يبقى جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصلا في الازل اولا
فان كان الاول لزم وجود ذلك الممكن في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
وان كان الثاني فاذا حدث ذلك الممكن فاما ان يتوقف حدوثه على حدوث امر آخر فيلزم وجود
الممكن بدون تمام علته واما ان يتوقف على حدوث امر آخر فينتقل الكلام اليه حتى يلزم
التسلسل والجواب بانه لو جعل الامر الحادث الذي هو علة حدوث معدا
لوجود اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم لان شرط المحالية عندهم الاجتماع
في الوجود فيجوز ان لا يلزم الازلية جنس المعد ونحوه ودعوا ان المعدات الغير المتناهية
لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم المتحرك بهذه الحركة وبالجملة المتحرك بتلك
الحركة سواء كان جسما او غيره وهو دعوى بغير برهان وكذا دعوى توقف المعدات لا الى نهاية على
مادة قديمة للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن هذا الدليل بوجوه الاول اختيار
الشق الاول وهو ان جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصل في الازل ومنع لزوم كون

يمكن ما ارتباطي بان يكون وجوده ممكنا في الازل محالا وانما الممكن وجوده فيما لا يزال
وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في
الازل خلاف المفروض لان الامكان مما لا بد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد
منه في وجوده الثاني باختيار الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه متحققا في الازل
اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده في الازل ولم يتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده
فيما لا يزال الاوقات الآتية ولا يرد عليه ان التعلق الازلي بوجوده اما ان يكون متمما
لعلة وجوده اولا وعلى الاول يلزم وجوده في الازل لامتناع التخلف وعلى الثاني
يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض على انا ننقل
الكلام الى ذلك الامر لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة
بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من اختيار احد شقي الترديد
الذي اوردناه قلنا الارادة ثم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك
ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما
على صفة معينة كالطول والقصر مثلا يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا لما تعلق
ارادة الفاعل المختار بوجود الحادث لم يتصف الا بكونه حادثا وبالجملة المعلول
انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادته سواء كان مختارا بالوجود
ام … وقد يقال ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازليا انه يكون سابقا على
الزمان فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان لا يوصف

بكونه في المكان فلا يتحيز في الازل وانما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة
الازلية من تخصيص الممكنات بوجودها باوقاتها والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة
بوجوده المتناهي وليس تقدمه تعالى عليه بالزمان في الواجب تعالى ليس ما لم يخفى تعالى انه متقدم
على غيره بالزمان فان قيل كيف شبهة في ان الارادة الازلية بذاتها ليست كافية في وجود الممكن والا
على فرض ان تكون كافية يلزم قدم الممكن فلا بد من تعلقها وهو لا يخ هذا التعلق من ان يكون
حادثا او قديما وعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني يلزم قدم الممكن الذي تعلق به الارادة
فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عدمي فلا يحتاج الى امر يخصصه بوقت دون وقت
ولئن سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية وهذه التعلقات غير ممتنع وانت تعلم ان اختصاص
كل صفة سواء كانت وجودية او عدمية بوقت دون وقت يحتاج الى المخصص بالضرورة
واما ثانيا فالتعلقات بان يكون مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة
بتعلق الارادة في ذلك الوقت وهكذا اعني يكون ارادة وجود الممكن في ذلك الوقت لانه اراد
ارادة وجوده في ذلك الوقت وارادة ارادة وجوده في ذلك الوقت لانه اراد ارادة ارادته
الارادة وهكذا فيتسلسل تعلقات الارادة من جانب المبدأ وينتهي من جانب الآخر الى ارادة
ذلك الممكن وهو يكون الحال كما تقول الفلاسفة من توقف كل استعداد على استعداد غير المتناهية حتى ينتهي
الى الاستعداد القريب الذي يلي المعلول فقد قيل عليه انه يطابق قطع النظر عن جريان برهان
التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين حاصرين وهما تعلق الارادة
وتعلقها الذي يلي الممكن قلت وانت تعلم انه لا انحصار ههنا بين الحاصرين

التسلسل في الامور المتعاقبة ووقوعه فيها قلت التجدد عبارة عن انقضاء شيء وحدوث

شيء اخر فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه من علة حادثة وتلك العلة اما امر

موجود او عدم امر موجود او بعضها امر موجود وبعضها عدم امر موجود وعلى الاول

ننقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة

وعلى الثاني نقول ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده ضرورة ان ما لا يتوقف وجوده

عليه لو وجد شيء لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام

اعدامها وعلى الثالث لا بد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام

او كلاهما غير متناهية وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة

والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اما في حال وجوده ان بقي

او حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم امر يستلزم حدوث

امر موجود كعدم عدم المانع المستلزم المانع يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة

المجتمعة الحادثة في حال عدمه وان كان بسبب عدم امر موجود لا يستلزم امرا موجودا

لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه حال الشق الثالث فان

قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم للمانع المستلزم لوجود المانع

لا يلزم الترتب بين تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود

ايضا لجواز ان يكون حدوث زيد او بكر كافيا في انتفاء ما هو مانع عنه قلت تلك الموانع

متعاقبة في الحدوث فان اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل لانها امور مترتبة في الطبع





بحسب الزمان ومجتمعة في الوجود فيجري فيه التطبيق ولا يقدح فيه عدم ترتبها
بحسب الذات كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة فانا نأخذ السلسلة بالمبداء من الحادث
في اليوم ونطبقها على السلسلة المبداء من الحادث بالامس في سوق البرهان وانما
يجتمع في الوجود نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل في الوجودات
الحادثة وقت عدمها او وقت وجودها فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع
المستلزم لوجود المانع او عدم جزء من علته وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة
في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم انه يتحقق ذلك الموانع موقوفا على امور
غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده الوجه الرابع ما عول عليه
بعض المتأخرين وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على
مادة قديمة بل عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كان
تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له او لا غير معقول لان القديم يجب ان
يكون سابقا على كل حادث اذ القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا به
فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له
حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارنا مع
واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو ظاهر بضرورة العقل
ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته
دائما مع بعض الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد و

والسبق

والسبق على كل فرد بديهة قلت هذا بديهة الوهم لا بديهة العقل فان تقدم القديم
على كل فرد من افراد الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق
على كل فرد منها وان كان مقارنا لفرد آخر منها وههنا لما كان القديم موجودا مع
كل فرد من الحوادث اذ ما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث الذي سبق عليه
فيتحقق تقدمه على كل فرد منها وانما يلزم ما ذكره لو لزم سبق القديم على جميع ما
يصدق عليه الحادث في زمان واحد وليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية
واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد
منها وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان المنافات انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد
حدوث الكل المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك لان تعاقب في
لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء
يستلزم حدوث الكل بديهة وكانه توهم ان حدوث الكل المجموعي انما يتحقق بان
لا يكون شيء من آحاده موجودا في الاصل ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد قدح بعض
الفضلاء في مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا في ضمن الافراد فهم قائلون
بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهيتها فلا يتصور قدم النوع
مع حدوث كل فرد قلت هذا الكلام سخيف لان مرادهم من القدم النوعي ان لا يزال الفرد
من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا
ينافي ذلك اصلا وليت شعري ماذا يقول هذا القائل في الوحدة الذي لا يبقى فرد منه

الكثر من يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر او شهرين او سنة فبديهة العقل تحكم
بانه لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في شمول هذا الحكم الوجه الخامس من الايراد على دليل
ان برهان التضايف بل جزء من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور
الموجودة المترتبة سواء كانت مجتمعة في الوجود او لا وذلك لان حاصل برهان التضايف انه
لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر من
عدد المتضايف الاخر وهو محال لان المتضايفين متكافئان في الوجود ضرورة وبيان الملازمة
انه لو كان التسلسل من جانب المبدأ واخذنا سلسلة من مسبوقية معينة كالمعلول
الاخير فهذا المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من احاد السلسلة له سابقية
ومسبوقية فيكون عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير متساويا فيكون المعلول
الاخير مسبوقية بلا سابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال
ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب في احد امادها اذا كان من جانبين
كما فيما نحن فيه فلا يتعين هذا الدليل فان الحوادث كما لا اول لها لا اخر لها فكل ما له مسبوقية
له سابقية فلا يتحقق الخلف في ذلك لانا اذا اخذنا واحدا من احاد السلسلة كالمعلول
الاخير وقطعنا ما يجب ان يكون فيما فوقه من الاحاد سابقية لا يكون معه مسبوقية حتى يكون في
المسبوقية التي في المبدأ وكذا ان تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية لا يكون
بازائها سابقية كما وجب في المبدأ الاول سابقية وليس معها مسبوقية ليتكافأ عدد
السابقيات والمسبوقيات فلزم انتهاء السلسلة من الجانبين ومن البين ان هذا

الدليل

الدليل يجري في الامور المتعاقبة في الوجود ايضا لان عدد احد المتضايفين
لا يزيد على الاخر سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا فلا يمكن ان يكون الابوات ازيد
من البنوات سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا فيه وكذا برهان التطبيق يجري في الامور
المتعاقبة في الوجود لان التطبيق في الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي
بل العقل بمعونة من الوهم اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير النهاية وجملة اخرى
غير متناهية من الحادث الذي قبل مبدأ الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطباق مبدأ
الجملة الاولى على مبدأ الجملة الثانية ينطبق سائر احاد الاولى على سائر احاد الثانية
وتوقف الدليل فان كان يجري بينهم الشيخ في الامور المتعاقبة لعدم جريان الدليل
بناء على امتناع التطبيق فعنده ظهر فساده وان كان ذلك لان السلسلة الغير المتناهية
غير موجودة هناك فالدليل وان كان جاريا لكن المدعى غير متخلف لان غير المتناهي غير موجود
هناك وليس المدعى الا امتناع السلسلة الموجودة الغير المتناهية وفي الملازمة جميع الاحاد
لا يكون السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم جواز وجودها
اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية المفروضة
هنا وان لم تكن موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة
في جميع الازمنة بمعنى ان الكل وكل واحد من احادها موجود في جزء من تلك الازمنة والوجود
اعم من ان يكون في الان او في الزمان والوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على
سبيل التعاقب بل الموجود عند الفلاسفة قسم اخر ينسبونه الى الدهر فانهم يقولون

ان المبادي العالية موجودة في الدهر وعاء الزمان فالوجود في الزمان
على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجي فاخراجه من الوجود الخارجي تحكم ثم لا يخفى
انه اذا سلم جريان التطبيق فالمحذور الذي يظهر منه هو اما الانتهاء على تقدير عدمه و
اما مساوية الجزء للكل وهذان المحذوران يجريان في صورة التعاقب فان العدد الذي
يساوي جزؤه كله يستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل وجوده في نفس الامر سواء كان
اجزاؤه سواء كانت احاده مجتمعة او غير مجتمعة فان البديهة حاكمة بان طبيعة العدد
بل الكم مطلقا تابى عن قبول مساواة جزئه لكله فليتامل واعلم ان الفلاسفة شرطوا
في بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقد سبق انفعال الشرط الاول واما الشرط الثاني
فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الاحاد ترتب لم يكن للعقل التطبيق اذ لا انطباق
فيما لم تطبق طاحته يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف الاحاد
المترتبة فانه يلزم هناك من تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق كل واحد من احاد السلسلة
الثانية على نظيره من احاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة ممتدة وكيف من
الحصى فانه يكفي في الاولى تطبيق المبدأ على المبدأ وفي الثاني لا بد من تطبيق كل واحد
واحد على التفصيل وذلك مما يعجز عنه العقل في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط
اعتمد وافق قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة قلت انه كما ان التطبيق الاجمالي
فهو جار في غير المترتبة بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه
واحد من الاخرى او لا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وهو لم يكف

التطبيق الاجمالي لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يتمكن العقل من
ملاحظة كل واحد واحد بازاء كل واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجمال كاف
هناك دون الاجمال في الصورة الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه في السلسلة
المترتبة ينتقل الزيادة الى طرف اللاتناهي فيظهر الانقطاع وفي غير المترتبة لا
يظهر الانتقال بل ربما كان الزيادة في الاوساط ولي هنا كلام اخر يندفع به
هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الترتب لان المجموع متوقف
على المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا اسقط عنه واحد اخر وهكذا فاذا
توهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهي في المجموعات والمجموع الذي ينتهي اليه
سلسلة المجموعات يبقى لا محالة مجموع على الا يكون بعده مجموع اخر وذلك هو الاثنان
فالمجموعات الموجودة تنتهي بمرتبة متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا و
فيتطبق ثبتت قلت لا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية
السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه فان قلت انما يلزم ما
ذكرت لو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته وهو ممنوع كما قرره ارسطاطاليس ان
العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التي هي اقل منه فان تركب العشرة من اربعة وستة
ليس اولى من تركبه من الثمانية والاثنين ولا من غيرها من الاعداد التي تحتها فاما ان
يقال بتركبه منها جميعا فيلزم ان يكون اجزاء الحقيقة متغايرة فيتعدد تمام ماهية
شيء واحد وهو محال واما ان يقال بنفي تركبه منها وهو المطلوب لما بطل الاول تعين الثاني قلت

هذا الكلام انما يمشي اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة للوحدات اما اذا
كان محض الاحاد فلا يتصور ذلك وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا اخر ممتازا عن
سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة بموادها ويكون هذا من خواص الكم
المنفصل والتعجب ان بعض المتاخرين مع تصريحه بان العدد محض الوحدات وليس فيه
صورة نوعية نعم تركبه من الاعداد التي تحته ومن البين ان واحد واحد يكون جزء
واحد وواحد وواحد ثم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته لا ينافي تركب معروضه
العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بديهة ان زيدا وعمرا جزء عمرو وزيد و خالد
فان مجموع زيد وعمرو اي معروض الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد وعمرو و
خالد اي معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس معروض الاول خارجا من المعروض
الثاني ولا عينا له فيكون جزءا منه وعلى ذلك يبتني ما اختاره بعض المحققين في مذهب
الفلاسفة من استناد المعلولات الكثيرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية
بان يصدر عن ا وحده وعن ب وحده ج وعن مجموع ا ب ج د حتى يحصل معلولات
متكثرة في مرتبة واحدة وعليه يبتني البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير
توقف على ابطال الدور والتسلسل فان محصله انه لو ترتب الممكنات الى غير النهاية
فكل واحد من احاد السلسلة يستند الى علة موجودة فيها واما المجموع فعلته
اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والاول والثاني باطلان على ما بين في موضعه
فتعين الثالث والخارج عن مجموع الممكنات هو الواجب ولا قدح في هذا الدليل

الاباء نختار استناد المجموع الى جزئه على ما فصلنا في بعض رسائلنا
فعلم ان التعدد والاقل جزء من المتعدد الاكثر وما يتوهم من انه ليس هناك الا
الاحاد وهم فاسد مخالف لحكم العقل فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون
معلومات الله تعالى متناهية والا انتقض البرهان قلت لو كان علم الواجب بالاشياء
بصور مفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز ان يكون علم الله واحدا بسيطا
كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق ولذلك
ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم اجمالي وذهب بعضهم الى نفي علمه تعالى بالاشياء
الغير المتناهية وتحقيق علمه تعالى سنذكره في بسط من الكلام لا يحتمل هذا المقام
فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم المتعلق واحدا او متعددا
فيجري التطبيق في المعلومات قلت على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات المتحققة
بالوجود الخارجي متناهية لان الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لا
تبلغ مبلغ اللاتناهي فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند
حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها فهي متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون
الوجود الذهني ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من
البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف مع النفي والا القول بان
تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها وان صفة العلم قديم والتعلق
حادث وانت خبير بان العالم ما لم يتعلق بشيء لم يصر ذلك الشيء معلوما بالفعل



فيلزم عليهم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وفيما ذكرنا المخلص عن ذلك فان قلت العلم الاجمالي ليس علما بالفعل بل بالقوة
فيلزم المحذور قلت قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل وهو التعقل
البسيط الذي جعله الفلاسفة مستفادا من المبادي العالية والتفصيل انما هو
للنفس من حيث هي نفس قالوا التعقل الاجمالي هو الخلاق للصور التفصيلية
في الخارج ولذا نقول التعقل الاجمالي فينا ايضا مبدأ للصور التفصيلية
في اذهاننا وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من اصول العقائد الدينية وقد
كثر فيه تعارك الآراء وتصادم الاهواء ولم يات جمهور المتكلمين في هذا البحث
بشيء يتعلق بقلب الاذكياء بل اجتهدوا في ايراد الوجوه البعيدة التي يابى الطبع
المستقيم اشد الاباء فتبع نفوس الناظرين فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل الائمة
التي اوردها ايضا في شانهم كذلك بل مرا ثم قوله كما ان البعد المكاني متناه ومع ذلك
انه نكر في العقل المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناه والعالم واقع في جزء
من اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه ولكن الوهم يابى عن تناهيه ويتوهم ان
ههنا امتدادا زمانيا غير متناه كما يابى عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم ان ههنا
امتدادا مكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم في الامتداد المكاني لا عبرة في الا
متداد الزماني ايضا وقولهم انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ولا يكون
الامتداد كذلك الا اذا كان له رسم موجود فانا نجزم في الامتداد المكاني ايضا

بالتقدم

اعلم ان الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى فذهب قوم الى عدم الوجوب كالحشوية وذهب الجمهور الى الوجوب ثم اختلفوا في طريق المعرفة فذهب الصوفية الى ان الطريق ...

بالتقدم والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة ومنزلة يحكم لها بانهم
موجود بل نقول توهم هذه الامتدادات مركوز في فطرة الوهم والبراهين
يقتضي امتناعهما واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء لا لانه غير متناه كما انه
ليس فوق المحدد شيء لا لانه غير متناه فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان بل
بنحو اخر من التقدم لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات
اذا لاحظها الذكي ينقلع من نفسه كون تلك المذاهب الباطلة في هذا المطلب و
الله هو الموفق لما هو خير وكمال وعلى ان العالم قابل للفناء اي للعدم الطارئ
على الوجود واختلفوا في وقوعه فقال بعضهم انه سيقع لقوله تعالى كل شيء هالك الا
وجهه ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء ابدان الانسان والله تعالى يعيدها
بعينها بعد الاعدام ولا يرد عليهم ان ادريس عليه السلام في الجنة وهي دار الخلود
ويلزمهم على هذا فناؤه اذ لهم ان يقولوا انها دار الخلود بعد استقرار اهل النار
واهل الجنة كل في مقرهم يوم الحساب وقال الامام حجة الاسلام في الاحياء كل شيء
في حد ذاته هالك دائما وقال في مشكوة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز
الى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية انه ليس في الوجود الا الله تعالى وان
كل شيء هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا
وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء وانه على الفرق في حدوثه ثم اشار الى مسئلة
اخرى بقوله وعلى ان النظر اي اجمع اهل الحق على ان النظر وهو الفكر في معرفة الله

اي لا اجل معرفته تعالى وفيه هنا تعليلية كما في قوله عليه السلام عذبت امراة في
هرة والمراد بمعرفته هنا التصديق بوجوده وصفاته الكمالية الثبوتية و
السلبية بقدر الطاقة البشرية واما معرفة ذاته تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين
ومنهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة
ولم اطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما قال ارسطو في عيون المسائل انه كما يعتري
العين عند التحديق في جرم الشمس ظلمة وكدورة تمنعها من تمام الابصار كذلك يعتري
العقل عند ارادة اكتناه ذاته حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه تعالى
وهو كما ترى كلام خطابي بل شعري وقد يستدل على امتناعها بان حقيقته
تعالى ليست بديهية والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه بسيط ووجه ضعفه
ظاهر لان المقدمات العقلية محتاجة الى البرهان وعدم افادة الرسم الكنه ليس كليا
لانه لا دليل على امتناع افادة الكنه في شيء ما او وعدم البداهة بالنسبة الى
جميع الاشخاص محتاج الى دليل فربما يحصل بالبداهة بعد تهذيب النفس بالشرايع
الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية والاحاديث الدالة
على عدم حصولها كثيرة مثل قوله عليه السلام سبحانك ما عرفناك حق معرفتك
وتفكروا في آلاء الله تعالى ولا تتفكروا في ذاته فانكم لن تقدروا قدره وقال الصديق
رضي الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك وضمه المرتضى كرم الله وجهه فقال
العجز عن درك الادراك ادراك والبحث عن سر الذات اشراك واجب شرعا

لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله وقل انظروا ماذا في السموات والارض
لقوله عليه السلام حين نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات
لاولي الالباب ويل لمن قراها ولم يتفكر فيها وويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها
والامر هنا للوجوب لانه عليه السلام اوعد بترك التفكر في دلائل معرفة الله
ولا وعيد على ترك غير الواجب وعند المعتزلة واجب عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا
وهو موقوف على معرفته ومقدمة الواجب المطلق واجبة وهو مبني على قولهم
بالحسن والقبح العقليين وسيأتي ابطاله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة
بان عبادة الله واجبة بالاجماع ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود
فمعرفته مقدمة الواجب المطلق فتكون واجبا وما توقف على النظر فيكون النظر
ايضا واجبا فان قلت قد ذهب بعض الائمة كالامام الغزالي والامام الرازي
في بعض تصانيفه الى ان وجود الواجب بديهي فلا يحتاج الى النظر قلت دعوى
بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع ولئن سلم فالنظر في سائر
صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية
بلا ريبة ولعل فحوى ان النظر انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا
بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب
عليه النظر فيه نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من ازالة
الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء انه لا يجب

ان يخرج كل واحد من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المخصوص
للذب ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء
مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التي يحتاج اليها العامة
والى الله المشتكى من زمان نطمس فيه معالم العلم والفضل ويعمر فيه مرابط الجهل
وتصدر للرياسة اهل العلم والتميز بينهم وبين غيرهم من عري عن العلم والتميز
متوسلا في ذلك بالحوم حول الظلمة والانخراط في سلك اعوانهم وخدامهم
والسعاية الباطلة سبب التحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم تدميرا و
اوصلهم قريبا الى جهنم وساءت مصيرا فان قلت ان النبي عليه السلام والصحابة
رضي الله عنهم والتابعين رحمهم الله كانوا يكتفون من العوام بالاقرار باللسان و
الانقياد للاحكام الشرعية ولم ينقل عن احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر و
الاستدلال كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في هذه الحالة لم يخطر
له دليل على العالم ووجود الصانع وصفاته قلت انهم لم يكلفوا بالنظر اولا لا
بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد ثم علموهم ما يجب اعتقاده في الصانع وصفاته
وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية في المحاورات والمواعظ والخطب على ما يشهد به
الاخبار والاثار غاية الامر انهم ببركة صحبة النبي عليه السلام كانوا مستغنين
عن ترتيب المقدمات وتهذيب الادلة على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة
ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية بحيث لم يكن الشبه والشكوك متطرقة

الى عقايدهم

قال الشيخ او هو نفس تأكد الشوق على ما ذهب اليه اه فيه بحث اما اولا فلان القوم قالوا بوجود الفعل بدون تأكد الشوق كما في تحريك الاصابع بل قالوا بوجوده

الى عقايدهم بوجه من الوجوه والحاصل انهم كانوا مستغنين بالمعارف
الالهية ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى حسبما يقتضيه
استعداداتهم قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير
ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وقال بعض العارفين
حين سئل بم عرفت ربك فقال عرفته بواردات تعجز النفس عن عدم قبولها
وقال جعفر الصادق عرفت الله بفسخ العزائم ونقض الهمم وانت اذا تأملت
واحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو فيما قيل فرض
الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما ينشرح به صدره ويطمئن به
نفسه ولم يكن دليلا تفصيلا ثم اختلف علماء الاصول في اول ما يجب على المكلف
فقال الاشعري هو معرفة الله اذ يتفرع عليه وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال
المعتزلة وابو اسحاق الاسفرايني هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء
الاول من النظر وقال امام الحرمين والقاضي ابو بكر وابن فورك هو القصد الى النظر
لتوقف الافعال الاختيارية واجزائها على القصد والنظر فعل اختياري قلت
على ما ذكروه يلزم ان يتوقف القصد ايضا على قصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا
فيلزم الدور او التسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهي الى الارادة والا
رادة تنتهي الى اسباب غير اختيارية فانه يتصور الامر الملايم مثلا يوجب انبعاث الشوق
والشوق يوجب الارادة وهي نفس تأكد الشوق على ما ذهب اليه البعض ولا مدخل



للاختيار في التوقف والارادة وليس كذلك اذ امر يصدر باختيار يسمى
قصدا والحق عندي انه ان كان النظر اول الواجبات على المسلم فيحتمل الخلاف
المذكور وان كان في اول الواجبات على المكلف مطلقا ولا يخفى ان الكافر مكلف اولا بالا
قرار فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف فبعد الحق انه ان اريد اول الواجبات
المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد قال الشريف العلامة في شرح المواقف
هذا مبني على وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما هو في السبب المستلزم دون غيره
قلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف
الشيء عليه بديهة لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط
والجزء تكليف بالمحال فان ذلك ممنوع لاستحالته بل المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع
التكليف بعدم الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء
فغير محال انه يستلزم تحقق الملزوم وهو وجود الكل والمشروط بدون وجود
اللازم اعني الشرط والجزء وهو محال بديهة ثم اي بالنظر الصحيح يحصل المعرفة
اما بطريق جري العادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرر عندهم من
ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء واما بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة وهو
ان يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل اخر صادر عنه كحركة المفتاح الصادرة
بحركة اليد ويقابله المباشرة وهو ان يصدر منه فعل بلا واسطة فعل اخر والنظر
فعل اختياري لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين ومن مقولة الانفعال او الاضافة

عند غيرهم فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل ومثلهم
بحركة المفتاح يناسبه واما باللزوم العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان
الحوادث من المبدأ الفياض عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم قال في المواقف
وههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح
واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بديهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم
متغير وكل متغير حادث وحصل في ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة وجب
ان يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر فان جميع الممكنات مستندة
الى الله تعالى ابتداء ولا يتجه هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء
وكونه قادرا مختارا وقال السيد قدس سره انما يتجه اذا حذف قيد الابتداء في
الحيثية الثانية وجوز ان يكون لبعض اثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا
فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرة الله تعالى كما يقول به المعتزلة في
افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي
قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعل بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان
لا يوجد ذلك الموجب لكنه لا يبقى تاثير القدرة فيه ابتداء كما ذهب اليه الاشعري ومن تبعه
النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم المنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل
ان يتخلف عنه قلت محصل كلام الامام ان على هذا التقدير يكون العلم حاصلا بقدرة
الله تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى و



العلم ببعض فعالية وهو النظر ومن البين ان الاشعري لا ينكر ان يبنى بعض
الاشياء لزوما عقليا مع بعض مع ان الكل مستندة عنده الى الله تعالى ابتدا وكيف
ينكر احد من العقلاء ان العلم باحد المتضايفين يستلزم العلم بالاخر وان تعقل
الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا او تفصيلا وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله
تعالى فكل ما يمكن تعلق ارادة الله به فهو ممكن الوجود بدون توقف تاثير تعالى
فيه على غيره فلا بد ان ايجاد البياض في الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه
بديهة وقاعدة الاشعري يقتضي ان لا يتوقف عليه في ذلك لان تعلق الارادة
بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد واعلم ان تحقيق مذهب
الفلاسفة انه لا موثر في الحقيقة الا الله وان الوسائط بمنزلة الشرائط و
الالات وقد صرح به في الشفا لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط وفاقا
مذهب كلام الاشعري بيغية وقال الامام في المباحث المشرقية الحق عندي انه لا
مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى ابتدا لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم
لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى فلا جرم يكون وجوده فايضا عن الباري
تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ليكون الامور
السابقة مقربة للعلة الفياضة الى الامور اللاحقة وذلك انما ينتظم بحركة
سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما
صدرت عن الباري وحدثت عنه ولا تاثير للوسائط اصلا في الايجاد بل

في الاعداد

14

في الاعداد وقلت هذا هو ما ذكرناه من تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه و
اثباته للحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم كما لا يخفى والسمنية ينكرون
افادة النظر العلم اصلا قال في شرح المواقف هم قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق
الى العلم سوى الحس قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به فان التناسخ ليس
محسوسا وطريق العلم منحصر عندهم في الحس والمهندسون انكروا افادة العلم في
الالهيات متمسكين بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته وهي غير معلومة من
حيث الكنه فانها جوهر اوعرض مجرد او مادي وقد تعارضت فيه الادلة والمناقضات
ولم يتقرر شيء منها سالما عن المعارضة والمناقضة فعلم انهم عاجزون عن معرفة
نفوسهم التي هي اقرب الاشياء اليهم فما ظنك باحوال الصانع وصفاته بل انما يوخذ
فيها بالاليق والاحرى قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى لان كثرة الخلاف لا تدل على
عدم حصول العلم وكون الهوية قريبا من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه ولئن
استلزم فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يدرك الابعد مع ان هذا الدليل لو تم لدل
على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا وذهب الاسماعيلية الى ان معرفته تعالى لا تحصل
بدون المعلم اي الذي هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف في معرفته
تعالى اكثر من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان الناس يحتاجون في العلوم
الضعيفة كالنحو والصرف الى المعلم فلان يحتاجوا اليه في اشكل العلوم اولى
قلت هذا انما يدل على العسر دون الامتناع هذا على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا على عدم



العلم لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به ولا حاجة الى المعلم لانا
نعلم ضرورة انه من علم ان العالم محدث وكل محدث فله مؤثر سواء كان هناك معلم او لا
وهم وان سلموا حصول العلم بدون المعلم لكن قالوا انه لا يفيد النجاة ما لم يؤخذ من
المعلم كما قيل ان العقائد يجب ان يتلقى من الشرع ليعتد بها قلنا يكفي بصاحب الشرع
معلما والقرآن اماما وعلى ان للعالم صانعا قديما عالما لم يزل ولا يزال اعاد لفظ
العالم لتوسط بحث النظر وتمسك القوم عليه بانه محدث وكل محدث له محدث
بالضرورة فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم والاولان باطلان فتعين
الثالث واجاء وجوده ممتنعا بالنظر الى ذاته اذ لو لم يكن واجب الوجود
بالنظر الى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا لان القديم ينافي التاثير فيه عندهم
فيحتاج الى محدث ولو جوز التاثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضا
دفعا للدور او التسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يقتضي الذات علة تامة لوجوده
وعند الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان
يكون وجوده قائما بذاته غير منتزع من غيره وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات
الموجودة في بادي النظر امرا مشتركا للجميع فيه وبه يمتاز عن المعدوم وهو
الوجود المطلق فانما يتخصص في الممكنات بالاضافة الى الماهية التي ينتزع منها
من الوجود زيد وجود عمرو والبرهان يدل على ان يكون ممكنا بهذه الحيثية مستندة
الى وجود يكون متخصصا بسلب الاضافة الى غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته

فان قلت

فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهي فلا شك في انه ليس عين الواجب
ولا عين شيء من الموجودات وان اريد به معنى اخر اصطلحوا على تسميته بالوجود فيكون
النزاع لفظيا قلت المراد به ما هو مبدا انتزاع هذا المفهوم البديهي وهو في الواجب
نفس ذاته بذاته وفي الممكنات اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا كان
الذات علة للوجود فيكون ذاته بذاته مبدا الانتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع بين
الفريقين قلت القائلون بالعينية يستدلون على بطلان هذا المذهب بان بديهة العقل
حاكمة بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد لان الايجاد فرع الوجود فلو كانت الماهية علة لوجود
لزم تقدم وجودها على ايجادها نفسها فان كان الوجود ذلك عين الوجود الاول
لزم الدور وان كان مغايرا نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى وجود هو عينه
على ان البديهة حاكمة بان الشيء لا يكون له الا وجود واحد فكونه بذاته مبدا الانتزاع
ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه فانتفق
ذلك بالتامل الصادق للخالق سواه جوهرا كان المخلوق او عرضا للادلة
النقلية كقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهل من خالق غير الله
قال امام الحرمين في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء
على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله
تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد وبين ما لا يتعلق به وقال الحجة الاسلام
لا بطل الجبر المحض بالضرورة فان بديهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش

وحركة المختار وبطل كون العبد خالقا للافعال بالادلة السمعية التي ذكرناها
والعقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان يعتقد انها مقدورة بقدرة
الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه اخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة
العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرته تعالى خلقا له
فهي خلق الرب ووصف العبد وكسب له وليس كسبا له تعالى وقدرته خلق الرب
ووصف العبد وليس كسبا له واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها
وقد ذهب الاستاذ ابو اسحاق على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما
جميعا باصل الفعل والقاضي على انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تعالى تتعلق
باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية قلت الظاهر انه لم يرد ان
قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على
المعتزلة بل اراد بان القدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد
طاعة او معصية وقال في قواعد العقايد ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا
ان الله تعالى موجد للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور قلت
هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان التحقيق مذهبهم ان الله تعالى فاعل للحوادث كلها كما
سبق نقله عن الشفا وصرح به في شرح الاشارات ايضا حيث قال الشيخ عليهم
ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة
والمتوسطة الى العالية والواجب انما ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب

شروطا

شروطا معدة لا فاعلة وبهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل
متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له تعالى على الاطلاق
فان تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافيا لما ابتنوا وبنوا اساسهم عليه وقال
بهمنيار في التحصيل فان سألت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بري
عن كل وجه من معاني ما بالقوة وهذا هو المبدأ الاول لا غير وما نقل عن افلاطون
من ان العالم كرة والارض مركز والانسان هدف والافلاك قسي والحوادث
سهام والله الرامي فاين المفر يشعر بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة
على الاشعري بان قدرة العبد لما لم يكن مؤثرة فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح
فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم
بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب
والعقاب وفي الجواب ان القدرة لا يستلزم التأثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب
والفرق بينها وبين العلم بان القدرة يستلزم هذا الاعم ولا يستلزم العلم و
لما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في اصول الاشعري وسيأتي
بسط الكلام فيه ان شاء الله تعالى ولنا في مسئلة خلق الاعمال رسالة منفردة
متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص نقل من ابن
تيمية في بعض تصانيفه ان هذا القدر مما اجمع عليه العقلاء كافة وذكر
ان بعض المصنفين استدل على وحدة الواجب بان نقص الشيء منفرد واولى



بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا للغير والواجب يجب ان يكون في اعلى
مراتب الكمال فلا يكون له مشارك وانت تعلم انه كلام خطابي بل شعري و
ان ذكره بعض المشهورين بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء في كونه تعالى
عالما قديرا مريدا متكلما وهكذا في سائر الصفات ولكنهم يختلفون في ان
الصفات عين ذاته او غير ذاته او لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى
الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشعري الى الثالث والفلاسفة حققوا عينية
الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدأ الانكشاف كل شيء عليه علم ولما كان مبدأ الا
نكشاف عين ذاته كان عالما وكذا الحال في القدرة والارادة وغيرهما من الصفات
قالوا هذه المرتبة اعلى من ان يكون تلك الصفات زائدة عليه فانا نحتاج في
انكشاف الاشياء علينا الى صفة مغايرة لنا قائمة بنا والله تعالى لا يحتاج اليه بل
بذاته ينكشف الاشياء عليه ولذلك قيل محصول كلامهم نفي الصفات واثبات
نتائجها وغاياتها واما المعتزلة فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية
التي لا وجود لها في الخارج واستدل الفريقان على نفي الصفات الزائدة بانها لو زادت لكانت
ممكنة للاحتياج الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات الواجب او
غيره وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في كونه عالما وقادرا مثلا وبالجملة يلزم
احتياجه في صفات الكمال الى غيره فيكون ناقصا بالذات كاملا بالغير وعلى الاول يلزم
ان يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امور متكثرة وهو تعالى واحد من جميع الوجوه فلا

فلا يكون مصدرا للكثرة كما سيجيء في موضعه وايضا يلزم ان يكون البسيط الحقيقي
فاعلا وقابلا لشيء واحد معا وقد بين في موضعه استحالته وقيل على هذا الدليل
بمنع احتياجها الى علة فان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث وهي قديمة لا تحتاج
الى علة وضعفه ظاهر لانه من يقول بان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث يمنع القديم
الممكن واما ان ثبت ممكن قديم فمنع احتياجه مكابرة صريحة اذ مع التساوي لا بد
من مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين لا يمكن انكاره فالقول
بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها في كونها متناقض في نفسه ومناقض لقاعدتهم
القائلة بان علة الاحتياج هو الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة
الى الموصوف بالضرورة فلم يكن علة الاحتياج هي الحدوث قيل ولو سلم الاحتياج
فلا نسلم انه يجوز ان يكون علتها غير الواجب اذ الدليل انما قام على وجوب موجود مستغن
في وجوده عن غيره واما الاستغناء في صفاته عن غيره فلم يقم عليه حجة وانت تعلم
ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السليمة
ولو سلم ان تكون علتها الواجب فلا نسلم كونه واحدا حقيقيا لاتصافه بسلوب و
اضافات كثيرة ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا فلا نسلم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه
الا الواحد وانه لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد والادلة التي ذكروها على ذلك
مدخولة كما ذكر في موضعه وانت تعلم بان هذا ينافي ما اتفق عليه بكونه تعالى فاعلا موجبا
لتلك الصفات اذ ايجادها بالاختيار غير معقول لاستلزامه الحدوث فيه من حيث كونه



تخصيصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لا تشملها ولو سلم فالعقل
يخصص القاعدة كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية
على الماهيات الا الواجب حسبما تقرر عند الحكماء هذا والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته
لكنه اشار اليه بقوله متصف بجميع صفات الكمال لانه اراد به نفي العينية بناء
على ما قيل ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات غاياتها استدل القائلون بالغيرية
بان النصوص وردت بكونه تعالى عالما وحيا وقادرا ونحوها وكون الشيء عالما معلل
بقيام العلم به في الشاهد فكذا في الغائب وقس عليه سائر الصفات وايضا العالم
من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا وضعفه ظاهر فان قياس
الغائب على الشاهد فيكون فقهيا مع الفارق الا يرى ان القدرة قد تزول في
الشاهد وقد تزداد وتنقص فيه وليست مؤثرة عند الاشعري واتباعه وفي
الغائب بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهم كلام اهل اللغة
ذلك بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بداناو بمرادفاته في اللغات الاخر وهو اعم
من ان يقوم به العلم او لا واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره بان نفي العينية بديهي
فلا يحتاج الى دليل واما نفي الغيرية فبان الشرع والعرف واللغة تشهد بان الصفة
والموصوف ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس
فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته وآحاد الرجال و
انت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه والا لزم عدم كون …

زيد

١٨

زيد والامتعة التي في الدار غيره ولا قائل به وقد عرف الاشعري الغيرين بانهما
موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين
قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر
ولذلك غير بعضهم التعريف الى انهما موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم قلت
النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين ليسا موجودين عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم
سوى الله تعالى وصفاته فيكفي في دفع هذا النقض المنع اذ الناقض مدع فلا بد له
من اثبات مادة النقض ولا يكفيه الفرض فلا حاجة الى تغيير التعريف وان تنزل
عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم الآخر لان ما قيل
من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم
امر حادث فيحدث المانع منه وينتفي القديم ولئن تنزل عن هذا المقام ايضا فالمراد
ان يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك
وحاصله نفي اللزوم في المادة المفروضة ليس امتناع عدم احدهما مع وجود
الآخر لعلاقة بينهما بل القدم بهما فلا نقض ولا شبهة في ان هذا المعنى هو المراد من
التعريف فان علاقة اللزوم عندهم هي التي تنافي الغيرية لا قرب احدهما من الآخر
لا مجرد مصاحبتهما دائما واورد على التعريف المختار انه ان اريد جواز الانفكاك
من الجانبين انتقض بالباري والعالم لامتناع عدم الباري وبالعرض ومحله
بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود العرض والمعلول بدون المحل والعلة



واذا اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون
الصفة جائز فيلزم ان يكون الكل والجزء والصفة والموصوف متغايرين واجيب
عنه بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين ولو في التعقل بان يتعقل وجود كل منهما
بدون وجود الاخر ولا يجري مثل ذلك في الصفات بالنسبة الى الموصوف والجزء الى الكل
وقال الاستاد قدس سره في شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذ لم يكن في التعريف
قيد عدم او حيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل
الباري معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث
يكون شاملا للمطابق وغيره وح يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء و
الكل لجواز تعقل وجود كل منهما بدون الاخر تعقلا مطابقا او غير مطابق قلت
هذا الجواب غير صحيح على ان لا يكون هذا القيد لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون
الاخر تجويز العقل وجود احدهما بدون الاخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون
الصانع بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق
لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه ولو عرف الغيران
بانهما الشيئان اللذان لا يستلزم عدم احدهما عدم الاخر فخرج الجزء والكل و
الصفة والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع اللوازم والملزومات
خارجة عن التعريف ويشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا النقض
المذكور وقيل هما الشيئان اللذان لا يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر

تحقيقا

تحقيقا او تقديرا اندفع تلك النقوض ولكن يدخل فيه الجزء والكل ولا
باس به لان الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل في ذلك للجزء و
الكل وما نقل من ان القول بمغايرة الكل للجزء مخصوص بجعفر بن الحارث وقد خالف
في ذلك جميع المعتزلة وعدوا ذلك من جهالته لا يصح النقول بل عليه كيف والمعتزلة
لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعري
فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الكل والجزء وما الباعث لهم على ذلك وقال
الامام الرازي ان هذا الاصطلاح من الشيخ الاشعري على تخصيص لفظ الغير
بهذا المعنى كما خص العرف لفظ الدابة بذوات القوائم الاربع قلت وانت خبير
بان الغرض هو نفي لزوم تعدد القدماء لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه
لادخاله في المسائل الاعتقادية وقال صاحب المواقف انا لا نوجب المفهوم في
الغير بل يجب الوجود قلت وانت تعلم ان هذا انما يصح في المنفك مثل العالم و
القادر لا في مبادئها والكلام انما هو فيها فان الاشعري يثبتها والمعتزلة ينفونها
ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء والاشعري يجيب عن ذلك بنفي التعدد
بناء على انها لا هو ولا غيره واستدل المعتزلة بانه لو كان لله تعالى صفات موجودة
فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنها في الازل واما قديمة
فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت باثبات ثلثة من القدماء فما ظنك
لمن اثبت الاكثر واجيب بان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا

جوزوا انتقال بعضها الى بعض الابدان وبعضها الى بعض اخر واثبات
ذاته وصفاته القديمة ليس من ذلك في شيء واعلم ان مسئلة زيادة الصفة
وعدم زيادتها ليست من الاصول التي تتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد
سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها
وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسند الى غير الكشف فالمراد به ما كان
غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى باسا في اعتقاد احد طرفي
النفي والاثبات في هذه المسئلة فهو عالم اما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذي
لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة واما عقلا فلان الافعال المتقنة تدل على علم
فاعلها ومن تفكر في بدايع الايات السماوية والارضية وفي نفسه وجد دقايق
حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال الله تعالى سنريهم اياتنا في
الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولا يرد ان الحيوانات قد تصدر عنها
افعال عجيبة متقنة كما تشاهد من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة الله تعالى
على اصول الاشعري اذ لا موثر غيره تعالى على ان عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر
الكتاب والسنة تدل على علمها قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من
الجبال بيوتا ونظايره من الايات والحديث كثيرة بجميع المعلومات ذاته تعالى وغيره
كلية وجزئية اما علمه تعالى بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه واما علمه
بذاته فلان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذي يعلمه وهذا ما وافق

فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو علي وابو نصر منهم ويشهد به الفطرة السليمة
هو النهج اللايق بهذا المقام والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج اخر يطول فيه الكلام
والمشهور عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي
منحصر في الخارج فيها وقد تكثر تشنيع الطوايف عليهم في ذلك حتى ان العلامة
الطوسي مع نوع عليه في الانتصار لهم قال في شرح الاشارات اعلم ان هذه السياقة
تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها في الظواهر ذكر
لان الحكم بالعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لما لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علمه
الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلول لانه اوجب ذلك الحكم ان
يبقى على ما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يبقى على ما به لامتناع تغير الواجب لذاته
موضوع على المتغير خصص لذلك الحكم الكلي بامر اخر يعارضه في بعض الصور وهذا دأب
الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث العقلية لامتناع
تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يوخذ بيان هذا المطلب من ماخذ اخر وهو ان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة
من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها فلذلك حال
مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق التخيل فلا يعزب عنه
علم مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى بها كلها بطريق التعقل لم يكن ذلك
العلم مانعا من فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يبقى بعض الاشياء معلوما له تعالى

نحو ان من الادراكات يتعلق بشيء واحد وانه كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم
فيه سواء كان صوابا او خطأ فان ما ينبغي بهم عنه هو الادراك المنسوب بالجزئي
في الحقيقة نقص في حقه على ما فصلوه في موضعه فكما ان كثيرا من الصفات كالة في حقنا
وهي في حقه نقص كذلك مثل هذا الادراك في حقه تعالى نقص فلا يتعلق بهذا القدر
تكفير كما لا يتعلق التكفير بما يقول برجوع السمع والبصر الى العلم كالاشعري وقد
الاسلام والتكفير الذي صرح به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعلق بهم بنفي علمه
بالجزئيات على الوجه الذي يقتضي الاطلاع على بعض المعلومات كما اشرنا اليه فان قلت
قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئي حيث
قال في الاشارات الرأي الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي وبينه الشارح بان نسبة
الكلي الى جميع جزئياته سواء ولذلك انبعاث الفلك وان النفس المجردة فوق جسمانية
هي مبدأ تخيل الحركات الجزئية وربما بعضهم نفسا منطبعة فلا يصح ما ذكرت
في توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قررت هو ان الصانع فاعل بالاختيار لكل
شيء فيلزم ان تعقله كلها بالوجه الجزئي قلت قد صرح بعضهم بان تعقلو الذي لا
مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن راي كلي وقد صرح به
شيخهم ورئيسهم في التعليقات بعد ومن البين انه اذا تعقل كل معروض و
عارض بكنهه حتى يصير مجموع المعروض والعارض منحصرا في فرد يكون هذا الفرد
المركب لا مثل له من نوعه على انه لا فرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه





في هذا الحكم ويمكن التوفيق بين كلاميهم بان الكلي عندهم له معنيان الاول المشهور
ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة والثاني ما هو مشترك بين كثيرين و
صح الصدق ويمنع على المعنى الاول مع سلام الاشتراك في الواقع وامتناع الصدق
ويمنع على المعنى الثاني ويمكن ان يقال ح في الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث يتخصص
فرد فلا تثبت النفس المنطبعة واعلم ان مسئلة علم الواجب مما تحير فيه الافهام والاذكياء
اختلف المذاهب فيها فذهب البعض الى انه تعالى عالم بذاته بعين ذاته وعالم بغيره
من الممكنات بعين المعلول وذهب البعض الى انه تعالى بصور مجردة غير قائمة بشيء وهي
المشهورة بالمثل الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته وظاهر عبارة الاشارات
يشعر بذلك لكنه صرح في الشفا بنفيه حيث قال هو يعقل الاشياء دفعة من غير ان
يتكثر بها في جوهره او يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنها
صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليته ولانه
يعقل ذاته وانه مبدأ لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وكلام شارح الاشارات
في شرحه وغيره صريح في الحمل على ظاهر كلام الشفا في هذا الموضع فانه قال كما لا يحتاج
العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو لا يحتاج ايضا
في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو
واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة
عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك

الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان
تتضاعف الصور فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك
الصورة فقط او على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك
في هذه الحالة فاظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه
ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك
تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها وانما كان كونك محلا لتلك الصورة
شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت
تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل تعقلك اياها من غير حلول فيك ومعلوم
ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها
من غير ان يكون هي حالة فيه واذ قد تمهد هذا فاقول قد علمت ان الاول تع عاقل
لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين
وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله معلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين
اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين
ايضا اعني المعلول الاول والعقل الاول له شيئا واحدا من غير تغاير يقتضي
كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه تعقلا وكما حكمت بكون التغاير في
العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول

الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستفادة مستأنفة
تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس
بمعلول لها بحصول صورة فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا معلول الاول
الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود حاصلة
فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان
تلك الصور والجواهر وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذا لا يعزب عنه مثقال ذرة
من غير لزوم محال قلت هذا الكلام افاد من وجوه الاول ان ما ذكره من انه كما لا
يحتاج العاقل في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته ايضا لا يحتاج في ادراك
ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين وما ذكره من الامثلة
من تعقلك لا يفي ببيانه بل ولا بالثانية فان الصورة العقلية القائمة بذات
العاقل من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائبة عنها
وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما بالادراكه اياه الثاني ان تعقل
الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة اخرى ليس بعلاقة الصدور حتى يقال اذا
تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالاولى ان
لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مدخلية غيره فيه بل تعقل
الصورة بعلاقة الحلول او بالصدور مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول في الواجب
الثالث انه ذكر نعم لو كان النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها

بدون الاحتياج الى الصورة لكان نقضا بالنفس البدني وليس الامر كذلك فانا
نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد به الوجدان
الثالث ان قوله لا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك
تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجري ان يقال شرط التعقل احد
الامرين [illegible] العاقل او وصفا له الرابع ان قوله فاذا حصلت تلك الصورة
لك بوجه آخر غير الحلول فكيف حصل التعقل غير ظاهر بل يكاد يكون مصادرة الخامس
ان قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصوله لقابله
ان اراد به ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله
للفاعل آكد واوثق فلا يكون دونه وحصوله للقابل فمسلم لكن لا يظهر ان الحصول على
اي وجه كان يكفي في حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعني الحصول للقابل
وان كان اضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب والامكان شرطا في التعقل كما ان
حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى منه
الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به السادس ان قوله اذا حكمت بكون العلتين
اعني ذاته وعقله لذاته شيئا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني
المعلول الاول وعقل الاول تعالى له شيئا واحدا فحكم بجعل المعلول الاول بالاعتبارات
الثلاثة التي لا تزيد عليها في نفي [illegible] علة للمعلولات الثلث المتباينة في الوجود كما
تقرر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات متباينة فيه السابع [illegible]

بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر
العقلية وتعقل الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يقتضي الحضوري علم
الواجب بها من غير ان يتعقل تلك الجواهر تلك الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام
الجزئيات المادية في الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان
المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بالآلات الجسمانية بان يرتسم صورها في تلك
الآلات وليس تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته
تعالى بذاته فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب التام انه
اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب ليس امرا صادرا
عنه بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن
صدوره بالاختيار والا لزم الدور او التسلسل فاذن لا يكون صدور المعلول الاول
بالاختيار بالمعنى الذي يثبتونه وهو ان ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
كيف انه لا يصدق ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم وهو خلاف مذهبهم ويفضي الى
شناعة عظيمة بل بمحض الايجاب فان قلت ان كان صدور الممكنات عن الواجب
بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون
للحوادث وجود ازلي في علم الباري تعالى او تعلق العلم بالشيء المحض محال بديهة قلت
ما يقوله الظاهريون من المتكلمين ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن
ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما وهو

يفضي

يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المخلص
ما اشرنا اليه سابقا من انه يعلم بعلم بسيط اجمالي جميع الاشياء وذلك
العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ لحصول
التفاصيل فينا فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو
فاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود وجود
في علمه تعالى وننقل الكلام الى الوجود السابق فاما ان ينتهي الوجودات وينتهي الى
وجود واجب وكلاهما محالان قلت قد سبق ان الواجب تعالى موجب بالنظر الى الصفات
الذاتية وكان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث في علمه
تعالى فانه ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود
الى سبق علم به ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلول الاول على التقرير الذي
قرره شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجودان يكون احدهما علميا وصدوره
عنه بالايجاب والآخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار بل له وجود واحد هو
الخارجي هو عين علمه والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر
عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف
لا يرتضيه الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما بالشيء وجودا آخر له حتى يصح
كونه صادرا عنه بالايجاب بل اعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده
الخارجي فانه بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرا مجردا غير غائب عنه ووجود مجرد



وليس الى وجود امر بحسب هذا العلم فلا الصورة العقلية بعينها الصورية
الخارجية في العلم الحضوري واعلم ان ما ذكرنا جار على سياق مذهب المتكلمين اذ
يجوز عليه تعالى بذاته ويجوز الممكنات كلها موجودة في علمه تعالى على سبيل الاجمال و
الاجمال انما العلم واحد والمعلوم متعدد وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا
بالقوة كما توهم بعض المتأخرين بناء على التمثيل الذي ذكره من حال المجيب
بعلم جواب اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة
فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك فليس الحال في الممثل له كذلك والغرض من المثال
تقريب وتوضيح وقد حقق ذلك في الكتب العقلية واما على مذهب الحكماء القا
ئلين بانه عالم بذاته فينبغي ان تلك الممكنات الموجودة في علمه تعالى اما قائمة
بنفسها او بذاته تعالى كما هو مبسوط في الشفاء ولم يتعرض للجواب بل ردد بين
المحتملات وقال انه لا يتجاوز تحقيق هذا ولم يعين ان اي الاحتمالات هو الحق وقد
تيسر لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت منا ولم يتفق لنا اعادتها
ولعل الله تعالى ييسر لنا بتوفيقه فان قلت على ما ذكرت من سياق مذهب المتكلمين بان في
الترديد المذكور بان الممكنات الموجودة في علمه تعالى اما قائمة بنفسها او بذاته تعالى قلت
على اصولهم لا يلتبس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته تعالى فان الممكنات بحسب
هذا الوجود هو العلم وهي في هذا الوجود متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الاول ايضا
بعض المتأخرين من ... الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه ونقل ان الممكنات حاصلة

في العقل

في العقل وليست قائمة به وقد حققنا في حواشينا هذا على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا
انما هو حيثيته فذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل لهم عليه واما على الاحتمال
فلا قدح فيه ان خبر بانه لو اجرى هذا الاحتمال العلم مذهب الحكماء لم يتعدد و
ح يكون الممكنات موجودة في علمه تعالى الذي هو عين ذاته ولا تكون قائمة به ولا يلزم جعل
المثل الافلاطونية على ذلك الدليل الذي ذكره في نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها
في الخارج كما لا يخفى على من له ادنى دراية وهذا اقرب مما قيل انه علم بالممكنات منطو في
علمه تعالى بذاته لان ذاته تعالى بما هو عليه من الصفات معلومة له تعالى ومن جملة تلك
الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب الواقع فيها فيعلم انه مبدأ لها فيعلمها بعلمه بذاته
من غير ان يؤدي الى الكثرة في ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا في ضمن علمه بذاته كما انا
نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري حيا قادرا عالما والا لم يكن علمنا بذاتنا علما بما هي عليه و
ذلك لان العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته
معه لان المعلول مباين للعلة لا يخفى ما فيه اما اولا فلان المعقول من العلم الاجمالي هو ان يتعلق العلم
بالكل دفعة واحدة وينحل الى العلوم بالاجزاء او يتفصل اليها وليس المعلول
مما ينحل اليها العلة فذلك يفضي الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين هو
بعينه العلم بالمتضايف الاخر لا يخفى بعده فان قلت العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول كما هو المشهور بخلاف سائر المتضايفات قلت لو سلم انه كذلك فلا يلزم ان
العلم بها عين العلم بالمعلول والمطلوب هنا ذلك لانا نريد ان نحقق علم الواجب

لا يفضي الى الكثرة في صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذكروا

ان علم الواجب بغيره منطو في علمه بذاته وما بينوا كيفية الانطواء الا بان قالوا ان

ذاته علة للممكنات وعلمه بذاته علم بما هو علة فيحقق في علمه بالممكنات اذ من جملة احوال

ذاته كونه مبدأ لا فيضان على بذاته علما بها وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة لان

تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى وحضور احد المتباينين لا ينطوي في حضور

الاخر ولو فرض بينهما اي نسبة من العلية وغيرها وصحح ما ذكروه لكفى ان يقال

ان من جملة احوال كونه مغايرا للممكنات وهو يعلم ذاته مع جميع احواله فيتضمن

علمه بذاته علمه بجميع ما سواه ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى حضوري والمعلوم في العلم

الحضوري هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى فلا بد ان يكون

للمعلوم وجود في الخارج حتى يكون الصورة العينية بعينها هي الصورة العلمية ومن

البين ان وجود المعلول ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون صورته العينية منطوية

على صورته العينية فالمخلص لهم من ذلك الا ان يلتجئوا الى ما ذكرناه

تلك المعلولات متحققة بذواتها وهي باعتبار كونها على انحاء متعددة عليها باعتبار

كونها موجودات خارجية وهي باعتبار كونها على صورته العلمية تعالى بالايجاب الا

بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم وباعتبار وجودها الخارجي مسبوقة اليه

بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم الذي يغايرها بالاعتبار وبالارادة المنبعثة عنه

وفيه ما يشير اليه ايضا هذا ما اردنا ذكره في هذا المقام ولنا في تحقيق مقام بحث

كلام

كلام يعلو عن طور الكلام وسنا في عليه في رسالة منفردة ان وفقنا الله المنعام

فان قلت علم الواجب بنفسه حضوري وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة

بين الشيء ونفسه والتغاير الاعتباري يستلزم ان لا يكون ذات الواجب من حيث هي

من غير اعتبار قيد زائد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي او

يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيد اخر والتفسير بعدم الغيبة لا يجدي نفعا لانه ايضا

نسبة قلت عدم الغيبة نفي للنسبة ونفي النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء

الاثنينية فلا يستدعي المغايرة وايضا لا محذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد

عالما بالذات من حيث هي لان الذات مع القيد متحد في الوجود مع الذات من حيث هي

قادر على جميع الممكنات باتفاق المتكلمين والحكماء لكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة

الفعل والترك وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل و

مقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية

بالنسبة الى وجود العالم دائم اللاوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها

ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار كما ان العاقل

ما دام عاقلا لا يغمض عينه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغرز فيها مع تخلف

مع انه انما يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك

لا ينافي الاختيار فاظنك بمن لا يخفى عليه شيء وذاته تعالى قادر على جميع الممكنات

لان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان فاذا ثبت قدرته

على البعض ثبت على الكل ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولابد للممكن على
تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب فقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا
على الكل ولان العجز عن البعض نقص فهو على الله سبحانه وتعالى محال مع ان النصوص قاطعة
بعموم القدرة كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل
سائر المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول ان يتمسك بالدلائل السمعية قلت
كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه ارسال الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض
قدرته على الارسال فقط لكفى في صدور الارسال منه تعالى لكن اثبات ارسال
الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته ان المعجزة فعل الله خارق
للعادة وقد صدر عنه حال دعوى النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته حين
استدعى النبي عليه السلام تصديقه بامر مخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه
قطعا وهذا متوقف على اثبات كونه فعلا له وكونه فعلا له مبني على شمول القدرة
اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله ومقدوره وان زعم المعتزلة
واحتمال وجوه في نفس الامر لا يجدي نفعا فلا يتم ما قيل الاولى في اثبات هذا
المطلب بل سائر المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول عليه ان يتمسك بالدلائل
السمعية فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وعلى شمول
العلم بقوله والله بكل شيء عليم مريد لجميع الكائنات الارادة صفة مغايرة
للعلم والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع قالوا ان نسبة الصفتين

لا القدرة

الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بقدرته احد الضدين يمكن ان يقع به ضد الآخر
ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع
قبله او بعده فلابد من مخصص يرجح احدهما على الاخر ويعينه الوقت دون
سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة فهو مريد قديمة اذ لو كانت حادثة لزم
كونه محلا للحوادث وايضا للاحتاج الى ارادة اخرى ويتسلسل وجميع
الكائنات لانه تعالى موجد لكل ما يوجد من الممكنات لما سبق من شمول القدرة وكونه
فاعلا بالاختيار فيكون مريدا له لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل
ومن جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية فيكون مريدا لها خلافا للمعتزلة و
استدلوا بوجوه الاول ان الشرور والمعاصي غير مامور بها فلا يكون مرادة اذ الارادة
مدلول الامر او لازم له والثاني لو كانت مرادة لوجب الرضا بها لان الرضا بما يريده الله
تعالى واجب والرضا بالكفر كفر والثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعا
بكفره ومعصيته لان الاطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر والرضا هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة كما في
الممتحن فان السلطان لو توعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفة للسيد
فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد له بحضور السلطان
فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان بما امر به لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند
السلطان وعن الثاني ان الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي

لا اقضاء ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار المحل لا باعتبار
الفاعل الخالق فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يتضمن مصالح
وهو قطع النظر عن هذا الاحسن والاقبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما
يريد والرضا انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الرب وعن الثالث بان المطيع
محصل ما امر به المطاع لا محصل ما اراده قلت ويلزم ان لا يكون العبد في المثال
المذكور مع انه اتى بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يات
بالمأمور به يكون مطيعا لانه اتى بما يرضاه السيد ولا شك انه لو علم السلطان
حقيقة الحال لم يلم السيد عذره في صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران
امر تكويني يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعم سائر الكائنات وامر تشريعي
تدويني وعليه يدور الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر
الثاني والرضا يترتب عليه دون الامر الاول لا دون الخالق الثاني متكلم باجماع الا
نبياء على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما تقول المعتزلة لانه خلاف
النصوص ولا ضرورة في صرفها عن الظواهر وسيأتي الكلام في تحقيق صفة
الكلام انشاء الله تعالى حي لان الحيوة عندنا صفة توجب صحة صفة العلم والا
وعند الفلاسفة هو الدراك الفعال فهي عندنا صفة زائدة على العلم والارادة
كما في سائر الصفات الا انه سميع بصير للدلائل السمعية وهما صفتان زائدتان
عندنا كسائر الصفات بظواهر الايات والاحاديث وليسا راجعين الى العلم

بالمسموعات

بالمسموعات والمبصرات كما يقول الفلاسفة قيل الاولى ان يقال الماورد في الشرع بهما
امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان الا بالة لنفي المعرفة فيهما فاعترفنا بعدم الوقوف
على حقيقتهما افضل اوانقصانا وهو منزه عن جميع صفات النقص كما سبق
من اجماع العقلاء على ذلك فليس كمثله شيء اي لا يشبهه شيء في الصفات لان صفات العلم
والقدرة وغير ذلك اعلى واجل مما في المخلوقات فان علمنا عرض محدث وقاصر و
مستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم وكامل وذاتي وكذا الحال في سائر الصفات ولانه
لا ند ولا مثل له قيل الند هو المنادي اي المخالف بالقوة والمثل هو المساوي في القوة
وقيل المثل هو المشارك في الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين في الحكما ولما كان وجو
الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه غيره فيها وقد يستدل عليه
بانه لو كان له مثل لكان كل واحد منهما متمايزا عن الاخر بخصوصية فالوجوب والامكان
ان كانا من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كانا من لوازم الماهية
المشتركة مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب ولا شريك له لقوله تعالى لا اله
الا هو ولقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما بحسب وجوب
الوجود او بحسب الخالقية او بحسب المعبودية والاول قد مر الاشارة الى دليله في نفي
المثل وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لذاته لما كان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى
كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع اما
الاول فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه واما الثاني والثالث فلاستلزام كون الواجب



معلولا لغيره فتأمل والثاني فقد اشير اليه في الاية وقد قيل انه دليل اقناعي لجواز ان
يتفقا فلا يلزم الفساد ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير
التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما او لا يحصل شيء منهما والكل محال اما الاول
فلاستلزامه كون الاخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض انه خالق هف واما الثاني فلا
ستلزامه ارتفاع النقيضين فان قيل منع استلزامه امكان التخالف لجواز ان يكونا متفقين
في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما لان مقتضاهما ايجاد الخير واما الغالب
فيه الخير واما لان ذاتيهما يقتضي الاتفاق فالجواب انه لا يخلو اما ان يكون قدرة كل واحد منهما
وارادته كافية في وجود العالم او كل منهما كاف او احدهما كافيا فقط فعلى الاول
يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما لانهما لا
يمكن لهما التأثير الا بشراكة الاخر وعلى الثالث لا يكون الاخر خالقا فلا يكون الها افمن
يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال
اما اذا كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال ولكن اتفقا على الايجاد بالاشتراك
فلا يلزم العجز كالقادرين على حمل خشبة بالانفراد وقد يشتركان في حملها وذلك
لا يستلزم العجز لانا نقول ان الارادتين تعلقت بالاشتراك فانما يلزم العجز لو ارادا الاستقلال
ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا فلزم المحذور الاول وان
لم يكن كافيا لزم المحذور الثاني وللاذهان بينهما ان لا تقبلان المنع وما اوردتم من
المثال في سند المنع لا يصلح للسندية اذ في هذه الصورة ينقص ميل كل واحد منهما الى الحمل

الذي يستقل في الحمل فقد ربما يتم بالميل الصادر عن الاخر حتى ينقل الخشبة بمجموع الميلين
وليس لكل واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا وفي مبحث هذا البحث تركنا التحقيق
الارادة والقدرة ولا يتحقق الزيادة والنقصان في شيء منهما وهذا وجه متين في سوح
الوقت لا يبلغ فيه المنصف مرتبة واحد ولي التوفيق والثالث وهو جعل المعبودية
وهو ان لا يشرك بعبادة ربه احدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع
الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشراك
في العبادة قال الله تع اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون ولا ضد له ولا نظير
له ولا معين له ولا يحل في غيره لا بطريق حلول الشيء في المكان ولا بطريق حلول الصفة في
الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات
واما الثاني فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله
في عيسى عليه السلام قال في المواقف ان النصارى اما ان يقولوا بحلول ذاته في المسيح او في
نفسه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وح فاما ان يقولوا اعطاه الله تع قدرة على الخلق
والايجاد او لا ولكن خصه الله تع بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم
خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا الاخير وما نقل عن الانجيل ان يوحنا وهو واحد
من الحواريين سأل عيسى على نبينا وعليه السلام انك تقول قال ابي كذا وامر ابي كذا
ارنا اباك فقال عيسى من رآني فقد رأى ابي وفي حال في هذا الكلام الذي اتكلم به
ليس من نفسي بل قبل ابي الخالق وهو الذي يعمل هذه الاعمال التي اعمل انا وصدق



الى شيئا اخر بطريق الاستحالة في جوهره او عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار
الابيض اسود والكل في حقه تعالى ممتنع اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه اذا احدهما ان
لم يكن حالا في الاخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان
احدهما حالا في الاخر فلا يخ اما ان يكون الواجب حالا في الاخر او بالعكس والاول يح
لاستغناء الواجب وامتناع حلول المستغني والثاني ايضا يح لانه لو كان محلا لحل في الواجب
وهو المستغني عن المحل لان الاحتياج ينافي الوجوب فلا يكون الحال صورة بل يكون الحال
عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة غاية ان يحصل منهما حقيقة
واحدة اعتبارية واورد عليه بانه ربما كان الواجب يتحد مع الغير محلا لجزء الصورة
كما في العناصر الممتزجة التي يحل فيها صورة المواليد وادعوا الاحتياج او الانفعال
بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا ان الواجب هو المحل لكن لا نم انه لا يحصل من
الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل الاكثر اتفقوا ان نفس الصور النوعية الجوهرية
وادعوا ان انواع الاجسام مؤلفة من الصور الاستعدادية والاعراض القائمة
بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي عرض واما
الثالث فلان التغير في الجوهر والعرض في حقه تعالى محال كما مر من عدم التبدل في
صفاته الحقيقية ليس بجوهر اي الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل او هو المتحيز
بالذات وهو تعالى منزه عن الامكان والتحيز ولا عرض لان العرض محتاج الى المحل
المقوم له والواجب مستغن عن غيره ولا جسم لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء

فلا يكون واجبا ولا في حيز ولا في جهة لانهما من خواص الاجسام والجسمانية و
لا يشار اليه بهنا او هناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال كما سبق والمشبهة
منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعضهم هو
نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من قال انه
على صورة انسان فمنهم من قال انه شاب امرد جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ
اشمط الراس ومنهم من قال هو في جهة الفوق ومماس للصفحة العليا في العرش
ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وتئط العرش تحته اطيط الرحل الجديد
تحت الراكب الثقيل ويفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ
للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستنكف
هذا القائل عن جعل غير المتناهي محصورا بين الحاصرين ومنهم من تستر بالبلكفة
فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام
الى احيازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون
بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهرية المتبعون لظواهر الكتاب
والسنة واكثرهم محدثون ولا يبعد نسبته الى العقلاء جدا والحنابلة ميل عظيم
الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها ورايت في بعض تصانيفه انه قال لا
فرق عند بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم وبين ان يقال طلبته في جميع الا
مكنة فلم اجده ونسب النافين للجهة الى التعطيل هذا مذهبه مع علو كعبه في العلوم

النقلية والعقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم في بعض
المواضع ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خصص الكعبة بكونها بيت
الله وبذلك يتوجه اليها في الدعا ولا يجوز انه يحل في هذا القدر غايته اصلا لكن بعض
اصحاب الحديث من المتاخرين لم يرض لهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدعا بل قال
قبلة الدعا هو نفسه كما ان نفس الكعبة قبلة نفس الصلوة وقد مر ان كون جهة
الله تعالى حقيقة من غير تجوز ولا الجهل ولا الكذب لانهما نقص والنقص عليه تعالى مح
وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل
لا حاجة الى سلب الجهل واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف في الوعيد بنا
على انه مكرمة من الله تعالى يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعما منه
ان الكذب لا يكون الا في الماضي والخلف يكون في المستقبل وفيه ان اطلاق الكذب على
الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي او في المستقبل ومن ثمة كذب الله تعالى
المنافقين فقال الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من
اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ولئن قوتلتم
لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون والوجه في دفعه ان ايات الوعيد مشروطة
بشروط معلومة من الايات الاخر والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها
عدم عفوه تعالى فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا وبهذا يمكن ان يقال المراد
منها انشاء الله تعالى الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب

كما ذكره

كما ذكره العلماء العربية في قولهم الصبي يتقاوم بالمهد انه لانشاء النحو في قولهم رب
ان وضعها الشيخ اسلاف النحو وهو انه تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيمة بعينهم
كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم في ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار
عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر بهوية الشي
انما يحصل بالمحاذاة والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفي حق الله تعالى في الاخرة
يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم من تحقق تلك الشرائط شرطا في الرؤية
في هذه النشاة كونها شرطا في النشاة الاخرة اذ لا شك في قدرة الله تعالى ان يخلق في
البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته تعالى من دون تلك الشرائط كما قال المصنف من غير جواز
ومقابلة وجهة بل عند الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار
بدونها في هذه النشاة كما في اعمى الصين يرى بقة اندلس وكل موجود يمكن الرؤية عنده
كالاصوات والطعوم والالوان ويستدلون على جواز الرؤية بالنقل والعقل اما
النقل فكفى به حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن
انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني وجه الاستدلال به امران الاول ان
سوال موسى عليه السلام عن الرؤية يدل على امكانها لان العاقل فضلا عن النبي لا يطلب
المحال ولا مجال للقول بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة فانه جهل بما لا يجوز على الله
تعالى لا يصلح للنبوة اذ الغرض من النبوة هداية الخلق الى العقائد الحقة والاعمال
الصالحة ولا ريب في نبوة موسى عليه السلام وانه من اولى العزم الثاني انه علق



الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق
الاخبار بوقوع المعلق على تقدير وقوع المعلق به وذلك لا يتحقق الا على تقدير
الممكنة واما العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما والجواهر كا
لطول والعرض والعمق في الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما يكون هو المتعلق الاول للرؤية
وذلك الامر اما الوجود او الحدوث او الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان للتعلق
الرؤية بهما فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن فيجوز رؤيته عقلا
وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود بناء على مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود
كل شيء عينه وانه لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ كما هو المشترك واول
صاحب المواقف بان مراد الشيخ انه ليس في الخارج هويتان احدهما الوجود والاخرى
الماهية فالاتحاد بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما في مفهوم مطلق
الوجود وهذا التاويل في غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر الاشتراك لكن
اقام هذا الدليل على سبيل الالزام على الخصم القائلين بالاشتراك وقد ثبت وقوع
رؤيته في الاخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة والنظر يجيء في اللغة بمعنى الانتظار ويستعمل متعديا بنفسه
كقوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا كذا قيل وفيه نظر وبمعنى التأمل ويجيء
بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفي يقال نظرت في الكتاب اي في ذلك الامر اي
تفكرت فيه وجاء بمعنى الرأفة والعطف ويستعمل باللام يقال نظر السلطان

لفلان اي راف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية وهذا يستعمل بالى والنظر في
الاية مستعمل بالى فيجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت
مبشرة بالنعم والانتظار يوجب الالم فلا يناسب سياق الاية واما السنة فكقوله
صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وللعقد فيه اجماع الامة
قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الاية محمولة على
الظاهر المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك المقرون
الى الابصار هو الرؤية والله تعالى تمدح بكونه لا يرى وما يكون عدمه مدحا يكون وجوده
نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك هو الرؤية مع الا
حاطة بجوانب المرئي وحقيقة النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون اي ملحقون
والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها نفي
الاولى نفيها بالمعنى الثاني الثاني ان هذه القضية ليست في الايجاب كلية ولا في احتمال
الاية لهذا المعنى بانه بعد العموم ثم ورد السلب فيكون سالبة جزئية ومع هذا الا
حتمال لا يتم الاستدلال الثالث انا لو سلمنا ان الاية عامة في الاشخاص فلا نم عمومه
في الاوقات لانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها حيث لا يرى في الدنيا وقيل
من التمدح ليس في نفي على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن
فيه تمدح انما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته و[illegible]
رؤيته في الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد كاف في التمدح فلا ينافي

رؤيته في الدار الآخرة وقوله تعالى لموسى لن تراني يا موسى ليس لن فيه للتأبيد بل
للتأكيد ولهذا يقيد بابدا ولو سلم انه للتأبيد فانما يكون في الدنيا كقوله تعالى ولن يتمنوه
ابدا بما قدمت ايديهم مع انهم يتمنون الموت في الآخرة للخلاص عن العقوبة ما شاء
الله كان وما لم يشأ لم يكن هذه العبارة مأثورة عن النبي عليه السلام وفيه دليل على انه
مريد للكائنات لان الجملة الثانية بمنعكس النقيض لها فهو لكونه ما يكون في ما شاء الله
فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد فالكفر والمعاصي بخلقه وارادته لما مر
ان ارادته كالمستغنى عنه اذ علم سابقا فانه قد مر انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة
والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافا
للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فالله تعالى يريد
وقوعه ويكره تركه وان كانت حراما يريد تركه ويكره وقوعه وان كانت مندوبة
يريد وقوعه ولا يكره تركه وان كانت مكروهة بعكسه واما المباح وفعل غير المكلف
فلا يتعلق بهما ارادة ولا كراهة وقد سبق ذلك مع رده ولا يرضاه لقوله
تعالى ولا يرضى لعباده الكفر هذا ايضا قد مر غني لا يحتاج الى شيء في ذاته و
صفاته هذا ايضا معلوم مما سبق ولا حاكم عليه بل هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى
له الحكم ولا يجب عليه شيء لان الواجب عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قال بعض
المعتزلة او عما تركه مخل بالحكمة كما قال البعض الآخر او عما قدر الله على نفسه انه
يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كالشيخ

بظواهر الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ان علينا حسابهم وقوله عليه السلام
حاكيا عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي والاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق
وله التصرف في ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه اللوم اصلا على فعل من الافعال بل هو
محمود على كل فعال وكذا الثاني لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله يتضمن الحكم والمصالح
ولا يحيط علمنا بحكمته ومصلحته فيه على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة مما لا يجب
على الله تعالى ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور
خلافه منه تعالى وهو بناء على ما صرح به في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فان معنى
الوجوب اذن يكون محصله ان الله تعالى لا يتركه على طريق جري العادة وليس هذا من
الوجوب في شيء بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح كاللطف وهو ما
يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء كبعثة الانبياء
والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف
فيكون اللطف واجبا والملازمة نقض الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع
الا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعى غيره الى الطعام وهو
يعلم انه لا يجيب الا بان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل الداعي ذلك
التأدب كان ناقضا لغرضه وانت خبير بانه فرع على كون افعاله معللة
بالاغراض كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد التنزل عن هذا المقام انما
يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب الى الطاعة ويبعد

عن المعصية اعم من ذلك والاصلح ذهب معتزلة البغداد الى وجوب الاصلح
في الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة البصرة الى وجوب الاصلح في الدين فقط و
مراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح في الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية
الانفع ويرد عليهما ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالالام والاسقام
ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك
بل خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان يكون ابقاء ابليس طول
الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه ولا يخفى ان
مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب
اليه الفلاسفة في نظام العالم ولذا سأل الاشعري استاذه ابا علي الجبائي
عن ثلثة اخوة مات احدهم في الطاعة وواحد منهم في الكفر والمعصية والاخر
مات صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثاني ولا يعاقب الثالث ولا يثاب
فقال الاشعري ان قال الثالث يا رب هلا عمرتني فاصلح وادخل الجنة كما دخلها
اخي المؤمن فاجاب الجبائي بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت
فدخلت النار ثم قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا حتى
لا اعصي فلا ادخل كما امت الثالث فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه
قواعد المعتزلة واهل البدع والاهواء ومن تلك القواعد انه يجب عليه العوض
على الالام واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم والظلم قبيح فيكون فعله واجبا

ولقد ابطل الاشعري بان القبح العقلي منتف والقبح الشرعي لا معنى له في حقه
تع بل لو عذب المطيع ونعم العاصي لم يقبح منه ولا يجب الثواب عليه في الطاعة ولا
العقاب على المعصية خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم اوجبوا عقاب صاحب
الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا عليه بان الله تعالى اوعد مرتكب
الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وهما محالان
على الله واجيب بان غايته عدم وقوعه ولا يلزم منه الوجوب على الله تع واعترض عليه
الشريف العلامة بانه ح يلزم جوازهما وهو محال لان امكان المحال محال واجاب عنه بان
استحالتهما ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي يشملها قدرة الله تع قلت الكذب نقص
والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات ولا يشملها القدرة وهذا كما لا يشمل القدرة
سائر وجوه النقص عليه كالجهل والعجز ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات
الكمالية بل الوجه في الجواب ما اشرنا اليه سابقا من ان الوعد والوعيد مشروط بقيود
وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب انتفاء تلك الشروط ولان الغرض
منها انما هو الترغيب والترهيب على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف
لا على الوجوب عليه اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد
المحال محال في حق الله تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى بل الوجوب والحرمة ونحوهما فرع
القدرة على الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف في الوعيد جائز على
الله تع وممن صرح به الواحدي في تفسيره الوسيط في قوله تع في سورة النساء ومن يقتل

مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الاية حيث قال والتحصل في هذا ان الشيخ يجوز ان
يخلف الوعيد وان كان لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله
عليه السلام فيما اخبرنا ابو بكر بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني
حدثنا زكريا بن يحيى الساجي وابو جعفر السلمي وابو يعلى الموصلي قالوا حدثنا
هدبة بن خالد حدثنا سهيل بن ابي حزم حدثنا ثابت البناني عن انس بن
مالك ان رسول الله عليه السلام قال من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجز له ومن اوعده
على عمل عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر بن محمد بن عبد الله بن حمزة حدثنا احمد
بن الخليل حدثنا الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد الى عمرو بن العلاء فقال يا
ابا عمرو ايخلف الله ما وعده قال لا قال افرايت من اوعده الله على عمل عقابا
ايخلف الله وعيده فقال ابو عمرو من العجمة اتيت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد
وان العرب لا تعد عيبا ولا خلفا ان تعد شرا ثم لا تفعل بل ترى ذلك فضلا وكرما
وانما الخلف ان تعد خيرا ثم لا تفعل قال فاوجدني هذا في العرب قال نعم اما سمعت
قول الشاعر وانى اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي والذي
ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ومستحسن عند كل احد كما قال السري الموصلي اذا وعد
السراء انجز وعده واذا اوعد الضراء فالعفو مانعه ولقد احسن يحيى بن معاذ
في هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله تعالى ضمن
لهم انهم اذا فعلوا كذا ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه تعالى

على العباد اذ قال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم ففعلوا فان شاء عفى وان شاء اخذ لانه
حقه واولى بمولانا العفو والكرم لانه غفور رحيم انتهى بلفظه وقيل ان المحققين
على خلافه فكيف وهو تبديل للقول وقال الله تعالى ما يبدل القول لدي قلت ان حمل آيات
الوعيد على انشاء التهديد فلا خلف لانه ليس خبرا يحتمل الصدق والكذب وان حمل على الاخبار كما
هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المعفو عنه عن عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة
ولا خلف على هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبديل القول واما اذا لم يقل باحد هذين الوجهين
فيشكل التفصي عن لزوم التبديل والكذب اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد على استحقاق
ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل وفي الاية المذكورة اشارة الى ذلك حيث قال فجزاؤه
جهنم خالدا فيها بل اثابه بالطاعة فبفضله من غير وجوب عليه ولا استحقاق من
العبد وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعة انما هو بخلقه تعالى على انه لا يفي
بشكر اقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه وان عاقب بالمعصية فبعدله لانه
لا حق لاحد عليه والكل ملكه فله التصرف في ملكه كيف يشاء ولا قبيح منه اجمع الامة
على انه تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لا يتصور منه القبيح لان الحسن
والقبح العقليين منتفيان والشرعيين لا تعلق لهما بافعاله ولا ينسب فيها بفعل
او بحكم جور وظلم لما تقرر ان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا
ممتنع في حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء او على وضع الشيء في غير موضعه
والله تعالى احكم الحاكمين واعلم العالمين واقدر القادرين فكل ما وضعه في موضع

يجوز لان احسن للواضع بالنسبة اليه وان اخفى وجه حسنه علينا وايضا ما علم
انه لا قبيح منه والجور والظلم قبيح فلا ينسب افعاله واقواله اليهما يفعل الله ما يشاء
ويحكم ما يريد لا غرض لفعله الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل فهو محرك
الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية
الفاعل والله تعالى اجل من ان ينفعل عن شيء او يستكمل بشيء فلا يكون فعله معللا بالغرض
وايضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك بالنسبة اليه اولى من عدمه فلو كان لفعله تعالى
غرض لزم كونه مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض واورد عليه انه يجوز ان يكون الاولوية
راجعة الى غيره لا اليه تعالى فلا يلزم الاستكمال بالغير ورد بانه ان كان حصول الاولى لغيره
متساويين بالنسبة اليه تعالى لا يكون باعثا بديهة وان كان الحصول اولى له لزم المحذور
المذكور ومانشاهد من ان الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه في الحقيقة يفعله لنفع
نفسه فانه انما يفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولى واحسن بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلا
ان الاحسان لغيره لثواب الاخرة او لكونه محبوبا له او متوقعا منه منفعة فقط وان
احسن اليه للرحم والعطوفة عليه فلان ازالة الرقة القلب اللازم للجنسية كمن
يخلص حيوانا من المهلكة فهو بالحقيقة لازالة الم الرقة عن نفسه والمعتزلة اثبتوا
لفعله غرضا وتمسكوا بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز عليه
تعالى ورد بان العبث هو الخالي عن المنفعة والمصلحة لا الخالي عن الغرض وافعاله تعالى
مشتمل على حكم ومصالح لا تحصى لكن لا شيء منها باعث له تعالى على الفعل كما يشعر به قوله

راعى الحكمة فيما خلق وامر واودع فيها المنافع ولكن لا شيء منها باعث له تعالى على الفعل
وان كانت معلومة له تعالى كمن يغرس غرسا لاجل الثمر بحيث يعلم ترتب المنافع الاخر على
ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع باغصانه وغيرها والباعث له على الغرس هي
الثمرة لا غير فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة الى الله تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة
الى الغرس والايات والاحاديث الموهمة بالعلل والاغراض مأولة بتلك الحكم و
المصالح اذا اتقنت ذلك علمت ان ما قال شارح المقاصد من ان الحق تعليل بعض
الافعال لا سيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح كايجاب الحدود والكفارات وتحريم
المسكرات وما اشبه ذلك واما تعميمه بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث
كلام غير محقق فانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكمة علة غائية باعثة فلا شيء
من افعاله واحكامه معللا بهذا المعنى وان اراد به ترتبها على الافعال والاحكام فكل
افعاله واحكامه كذلك وغاية الامر ان بعضها مما ظهر علينا وبعضها مما يخفى
الا على الراسخين في العلم المؤيدين بنور من الله وروح تفضلا ورحمة لا وجوبا
ولا احكام سواه هذا ما علم فيما سبق فليس للعقل حكم في حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل
سببا للثواب والعقاب قالوا الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول صفة
الكمال والنقص الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة
ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان للصفات في انفسها وان مأخذهما العقل و
يختلف بالاعتبار الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب اجلا



وهو محل الخلاف فهو عندنا مأخوذ من الشرع لا استقلال للافعال في انها لا تقتضي
المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع ونهيه ولو عكس
الامر لانعكس الحال وهو عند المعتزلة عقلي فان للعقل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع
جهة حسن وقبح تقتضي مدح فاعله وثوابه وذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك
بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل بنفسه لا بالضرورة ولا
بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة كحسن صوم آخر يوم من رمضان
وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف
على كشف الشرع عنهما بالامر والنهي واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد
لحكم العقل ثم ان الجمهور الاوائل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها
لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى اسناد الحسن والقبح الى الصفات
وذهب المتأخرين منهم الى اثبات صفة القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة
الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح وقال الجبائي ليس
حسنها وقبحها لصفات حقيقية بل لوجوه واعتبارات واوصاف اضافية
تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم للتاديب او للظلم والدليل على ان الحسن
والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل بايجاد فعل بل بينا ان فعله مخلوق
لله تعالى فلا يحكم العقل باستقلاله بترتب الثواب والعقاب على افعاله فالحسن

ماحسنه

ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع لان افعال العباد كلها اما مخلوقة
لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ فاما ان الله تعالى يوجده فيهم داعيا وبانضمامه يحصل
الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شيء منهما وقبحه بالمعنى
المذكور فيحسن قوله ما حسنه الشرع انه لم يرد به نهي شرعي تحريما او تنزيها كفعل
الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم
وغير المكلف وكذلك ما قال المصنف في المواقف القبيح ما نهي عنه شرعا والحسن
بخلافه وقال في شرحه [illegible] المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل
الله تعالى حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بالحسن ولا
بالقبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وليس للفعل صفة
حقيقية او اعتبارية باعتبارها حسن او قبيح كما قال به بعض المعتزلة كما
مر لو عكس الامر لكان الامر بالعكس اي كان ما هو حسن قبيحا وما هو قبيح حسنا
وهو اي الله تعالى غير متبعض ولا متجزئ لعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل
وبالاخر الانقسام الفرضي والوهمي وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو
منزه عن ذلك فلا حد له لانه يمكن ان يراد به نفي الاجزاء العقلية فان الحد مركب من
الذاتيات ويمكن حمله على ما يراد في النهاية وحمل التبعض والتجزي على الاجزاء
الخارجية والعقلية ولا نهاية له لان النهاية من خواص المقادير والمصنف يبالغ
في تهذيب العبارة وتحريرها كما لا يخفى فانه كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به

بما ليس بصفاته واحدة بالذات اى كل واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة
والارادة واحدة بالذات استدلوا عليه بان القدرة لو تكثرت لكانت مستندة اما
الى القادر بالاختيار او بالايجاب والاول يستلزم حدوثها ولان صفاته قديمة والقديم
لا يستند الى القادر وكذا الثاني لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وليس
صدور البعض اولى من البعض وقد عرفت ان التحقيق ان اسناد القديم الى الفاعل
جائز ولكن لا يخلو عن التنبيه على هذا التعدد في الصفات التي هي مبادي الاختيار و
لا يخفى ان نسبة جميع الاعداد مع الجواز ان يكون بعضها اولى من بعض في نفس الامر وان
لم يظهر لنا وجه الاولوية غير متناهية بحسب التعلق لانه مقدوراته ومعلوماته
غير متناهية اما المعلومات فظاهر لانه تعالى يعلم الواجب والممكنات والممتنعات باسرها وهي غير
متناهية واما المقدورات والمرادات فلان قدرته وارادته لا تقف عند حد لا يمكن الزيادة
عليه فهي غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن تجاوزه قلت لا حاجة في تعلق
القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له تعالى بمعنى انه يصح فعل كل منها وتركه
فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يمكن اجتماعها في الوجود مقدورة له
بناء على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا واما في تعلق الارادة فيمكن ان يقال
الارادة الازلية قد تعلقت في الازل بوجود الممكنات كل منها في الوقت الذي يوجد
فيه فيكون جميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كان ممتنعا في نفس الوجود بحسب
اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة فيه الى ذلك ثم البين ان الله تعالى صفات

ذاتية

ذاتية لا يتعلق بالغير كالحيوة والبقاء وعند الشيخ الاشعري فلا يتصور
فيها حكم على الاشياء المتعلقات في وجه مقدورية فليس اكثر لان ما وجد منها متناه
ومقدورية غير متناهية بل لا نسبة بينهما لان الكسب المعتبر بينهما ولا الزيادة والنقصان
في مخلوق فانه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وله ملائكة وهي اجسام لطيفة قادرة
على التشكل باشكال مختلفة لا نذكر ولا نؤنث كما ورد في الكتاب والسنة والملائكة
جمع ملاك على الاصل لان الهمزة كانت متحركة لكثرة الاستعمال فلما جمعوا ردوها
والتاء لتأنيث الجمع وهو مقلوب مالك من الالوكة وهي الرسالة سموا به لانهم
وسائط بين الله وبين الناس في رسالته ذوو اجنحة مثنى وثلاث ورباع وكان المراد تعداد
الاجنحة لا الحصر في هذه الاعداد لما روي انه عليه السلام راى جبرائيل ليلة المعراج
وله ستمائة جناح منهم جبرائيل وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم وتبليغ
الوحي وميكائيل ملك يتعلق به تقسيم الارزاق واسرافيل يتعلق به نفخ الصور
للموت والبعث وعزرائيل يتعلق به قبض الارواح خصهم بالذكر لزيادة فضلهم
وشرفهم لكل واحد منهم اي الملائكة مقام معلوم في المعرفة والقرب والاجتماع
بامر الله تعالى قيل انهم لا يترقون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا قول الحكماء وبعض
المتكلمين وقيل الاية وهي قوله وما منا الا له مقام معلوم لا يدل على نفي الترقي في
يجوز الترقي وانت تعلم انه نص في ظاهر ما قال جبرائيل ليلة المعراج لو دنوت انملة
لاحترقت ولا يعصون الله ما امرهم في الماضي ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل وما

صدر عنهم في قصة خلق آدم من قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها ونسبة الإفساد
والسفك إليهم ليس بغيبة كان نوعهم بل المثل وذلك على أن الغيبة لا يتصور في حق من لم
يوجد بعد وقولهم نحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب
بل لتتمة تقرير الشبهة وأما إبليس فالأكثرون على أنه لم يكن من الملائكة كما هو ظ قوله تع
كان من الجن وما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين
بل ذكر أبو العباس أحمد بن تيمية أن في أثناء الصحابة السحر قد فشا في ذلك الزمان
واشتغل الناس به واستنبطوا أمورا غريبة منه وكثر دعوى النبوة فبعث الله
هذين الملكين ليعلما الناس أبواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكذبة
وقيل هما رجلان سميا ملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بالكسر وما
يقال إنهما كانا ملكين من أعظم الملائكة علما وزهدا وديانة وشرفا فأنزلهما
الله لاستلزامهما بما ابتلي به بنو آدم وركب الله فيهما الشهوة ونهاهما عن الزنا
والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة في الأرض فواقعاها بعد
أن شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الأعظم الذي كانا يعرجان
به إلى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت إلى السماء فمسخها الله وصيرها
هذا الكوكب المضيئة ولم يقدر الملكان على الصعود غير مقبول ولا معقول لأن الفاجرة
كيف قدرت على الصعود مع أنهما كانا يعلمان الاسم الأعظم الذي به صعدت

الفاجرة

الفاجرة بل هما علماها فسياق هذه القصة يشهد بكذبها وليس في كتاب الله
وسنة رسوله ما يدل على صحة فما والقرآن وكذا سائر الكتب الإلهية كلام الله غير
مخلوق لما روي عن النبي عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق والأنبياء أجمعوا
على أنه تعالى متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن
إثبات الكلام بالنقل عن الأنبياء لجواز إرسال الرسل بأن يخلق الله فيهم علما ضروريا
برسالتهم من الله في تبليغ أحكامهم وتصديقهم بأن يخلق المعجزة حال تكذيبهم
فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام بقولهم ولا
خلاف بين أهل الملة في كونه تعالى متكلما لكنهم اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه
وقدمه وذلك لأنهم لما رأوا قياسين متعارضين النتيجة وهما كلام الله صفة
وكل ما هو صفة فهو قديم فكلام الله قديم وكلام الله مؤلف من حروف مترتبة
متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله حادث اضطروا إلى القدح
في أحد القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات
فالحنابلة ذهبوا إلى أن كلامه حروف وأصوات مترتبة فهي قديمة ومنعوا أن كل
ما هو مؤلف من حروف وأصوات مترتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد
والغلاف قلت ما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب وصانع الغلاف والجلد وقيل إنهم
منعوا إطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للأدب واحترازا عن ذهاب
الوهم إلى حدوث الكلام النفسي كما قال بعض الأشاعرة إن كلامه ليس [illegible] فإنما ثبت

اوقلب او لاحالا في مصحف او لوح ومنع عن اطلاق القول بحدوث كلامه وان
كان المراد هو اللفظ رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلي والمعتزلة
قالوا بحدوث كلام الله تعالى وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم بغيره ومعنى
كونه متكلما عندهم انه يوجد تلك الحروف والاصوات في الجسم كاللوح المحفوظ او جبرائيل
او النبي او غيرها كشجرة موسى فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة الله
تعالى والكرامية لما راوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة اشنع من مخالفة
الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه صفة لغيره وان معنى كونه متكلما كونه خالقا
للكلام في الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة من الحروف
والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا ان كل ما هو صفة له فهو قديم و
الاشاعرة قالوا ان كلامه معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا ان كلامه
مؤلف من الحروف فلا نزاع بين الشيخ والمعتزلة لانهم في حدوث الكلام اللفظي انما نزاعهما
في اثبات الكلام النفسي وعدمه وذهب المص الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا
قديمة وافرد في ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ
وتارة على الامر القائم بالغير والشيخ لما قال هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده
مدلول اللفظ وهو القديم عنده واما العبارة فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها
على ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ولكنها ليست
كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر

كلامية

كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة
وكعدم المعارضة والتحدي بما هو كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المقروء والمحفوظ
كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية
فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا
للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو المكتوب في المصاحف المقروء بالالسن
المحفوظ في الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقروء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ
وما يقال من ان الحروف والالفاظ مرتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما
هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث
تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الادلة وتلخيص هذا
الكلام بعض المتاخرين بالتحقيق وفي قبلي ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب
الى نهاية الاقدام وبعضهم انكره اما اولا فلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس
بامر ولا نهي ولا خبر وانما يصير احد هذه الامور بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق
على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف و
اما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب بعضها على
الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا يخفى فيها سيالة وهو
سفسطة من قبيل ان يقال ان الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتيب
وتعاقب بين اجزائها واما ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقاري



من الالفاظ و بين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب
قصور الآلة متعلق بهذا الفرق اذا اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تع
من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بالقارئ وما يقوم بذاته تعالى حقيقة
واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان على
عوارض الحقيقة الواحدة كالبعض الصفات الحقيقية التي مجانسا الصفات الخلق فان
واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد وهم فان تكفير من انكر كون ما بين
الدفتين كلام الله تع انما هو اذا اعتقد انه ليس كلام الله تع بمعنى انه ليس في الحقيقة
صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اصلا
كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما عدا المصنف وموافقيه وما علم من الدين من كون ما
بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله تعالى
حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تع وكيف يدعى انه من ضروريات الدين مع انه خلاف
ما نقله من الاصحاب وكيف يدعى ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات
الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة
على النسخ لا يمكن حملها على النفسي بل يرجع الى اللفظي كيف وبعضها مما لا يتعلق
النسخ بالنفسي كالنسخ حكمه وبقي تلاوته ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف
على تمهيد مقدمة على ان مبدأ الكلام النفسي فينا صفة نتمكن بها من نظم الاحاد
الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المعاني المقصودة وهذه الصفة ضد

الخرس

٣٢

الخرس وهي مبدأ الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد يتخلف عن العلم فان كلام
الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلاما بل كلامنا
هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا لا غير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد
ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى على الازل بصفة الازلية التي
هي مبدأ ترتيبها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة بحسب وجودها
العلمي ازلية ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب
وجودها العلمي وليس كلام الله تع الا ما رتبه الله تع في نفسه من غير وسطة والكلمات
لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود
الخارجي وهو بحسب الوجود الخارجي كلام لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب
المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تع قائما بغيره وعلى مذهب
الكرامية من كونه تع محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات
مع بديهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظ كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ
والحروف ليست كلام الله بل معانيها وعلى ما اول به كلام الشيخ من ان الاصوات مع
كونها من قبيل الاعراض السيالة قائمة بذاته تع من غير ترتيب والترتيب فيها لقصور
الآلة فانه يؤدي الى السفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتب المصنف على متقدمي
الاشاعرة من المحذورات فان المتحدى به يكون كلام الله تع وانكار كون ما بين الدفتين
كلام الله تع يكون كانكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون

كفرا في حق القران اذ ليس معنى قولنا هذا المكتوب كلام الله تعالى الا انه جعل ذلك الكلام
موجودا بوجود لفظي ولعل المتامل الصادق ممن رفض التعصب والجدال
يشهد بحقيقة هذا المقال وأسماؤه تعالى توقيفية اي لا يجوز اطلاق اسم عليه
ما لم يرد به اذن الشرع قال في المواقف وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة
في اللغات وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة
والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بها جاز الاطلاق عليه سواء ورد
بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر
من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم
يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه ومن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف
لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم
من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع من الاقدام
على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما
لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع
فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من
التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام لما لا يصح في حقه تعالى وقد
يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف
وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وذلك هو المختار للاحتياط

في الاحتراز

في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام
الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع انتهى قلت وذهب
الامام الغزالي الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون
التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا
لمانع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن
يجري مجراهما وهو تعالى منزه عن ان يتصرف فيه احد كلامه ويشكل بلفظ خداي
وتنكري وامثالهما وسائر اللغات مع شيوعها من غير نكير اللهم الا ان يقال ان لفظ
خداي معناه خود اينده اي الموجود بذاته ولم يكن مرادفا للواجب الوجود كما ذكره
الامام الرازي في بعض تصانيفه ويؤول بمثل ذلك في سائر اسمائه بحسب سائر
اللغات ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما فالظاهر
انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية والمعاد اي الجسماني فانه المتبادر عند
اطلاق اهل الشرع اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره حق باجماع
اهل الملل الثلث وبشهادة نصوص القران في المواضع المتعددة بحيث لا
يقبل التاويل كقوله تعالى أولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين
وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي
انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الاية في ابي بن
خلف خاصم النبي عليه السلام فاتاه بعظم قد رم وبلي ففته بيده وقال يا محمد

ازى الله یحیى هذه بعد ما رم و بلی فقال علیه السلام نعم و یبعثك و یدخلك

النار و هذا مما یقطع عرق التاویل بالکلیة و لذلك قال الامام الانصاف انه

لا یمکن الجمع بین الایمان بما جاء النبی علیه السلام و بین انکار الحشر الجسمانی فانه قد ورد

فی مواضع من القران المجید التصریح به بحیث لا یقبل التاویل اصلا و اقول لا یمکن الجمع

القول بقدم العالم على ما یقول به الفلاسفة و بین الحشر الجسمانی ایضا لان النفوس الناطقة

على هذا التقدیر غیر متناهیة فیستدعی حشرها جمیعا ابدانا غیر متناهیة و امکنة غیر

متناهیة و قد ثبت تناهی الابعاد بالبرهان و باعتراضهم بحشر الاجساد و بعاد فیها

الارواح باعادة البدن المعدوم بعینه عند بعض المتکلمین بل اکثرهم و بان یجمع

اجزاؤه المتفرقة کما کانت اولا عند بعضهم و هم الذین ینکرون جواز اعادة

المعدوم موافقة للفلاسفة و هم قد یدعون بداهة استحالته و یذکرون اقامة الدلائل

للتنبیه علیها منها ما ذکره ابن سینا فی التعلیقات انه اذا وجد الشیء و فنا ما ثم

وجد فی وجوده فی وقت اخر علم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد و اما اذا علم

فلکم الموجود ان یبقى و لکم المعاد الذی هو حدث و لکم الحدث الجدید و لکم

فی العدد و الموضع و الزمان و غیره لذلك لا یتخالف الا بالعدد فلا یتمیز

على فی استحقاق ان یکون اشبه بالبدن و بانه فان نسبة الامرین متشابهین

و کل واحد منهما الى النسبة التی تنظر هل یمکن ان یختلف فیهما اولا یمکن لکن الاول ممتنع

یختلفا فلیس ان یجعل احدهما اولى بان یجعل للاخر فان قیل الظاهر اولى البدن

لانه کان لب ج فهو نفس هذه النسبة و اخذ اللفظ فی بیان نفسه بل یقول

الخصم لما لا یجوز بل ما الصحیح مذهب من یقول ان الشیء الواحد یوجد فینعدم من حیث

یوجد و یبقی من حیث ذاته بعینه اذا او لم ینعدم من حیث هو ذاته ثم اعید الیه الوجود

انکر ان یقال بالاعادة لانه یبطل من وجوه اخر و اذا لم یسلم ذلك و لم یجعل للعدد

فی حال القدم و انا نثبت انه لم یکن احدهما یستحق ان یکون له الوجود السابق

دون الاخر بل اما ان یکون کل منهما معادا او لا یکون کل واحد منهما معادا و اذا

کان یحتمل انه ثابت انه یوجب ان یکون الموضع لهما کل واحد منهما غیر نفسه مع الاخر فانه

یستمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة کان باعتبار الموضع الواحد القائم موجودا

او ذاتا شیئا واحدا و یجب اعتبار المحول بین الشیئین اثنین فاذا فقد استمراره فی

نفسه ذاتا واحدة بقی الاشتباه الصرفة لا غیر هذا کلامه و من ما جاء الحکم انه

اذا عدم فی الخارج یبقى فی نفس الامر یجب فی وجوده الذهنی فیحفظ وحدته و یجب فی ذلك

الوجود کما لو کان ثابتا فی العدم و وجد و فیه ان الموجود فی الذهن فی الحقیقة هو الهویة

المکتنفة بالتشخصات الذهنیة و اتحادها مع الوجود الخارجی یعنی انها بعد التجرید

عینه فلیست ایاه مطلقا بالفعل و ایضا کان المعدوم یوجد فی الذهن کذلك

المبدا المفروض موجود فیه ایضا فلیس نسبة الوجود الثانی الى المعدوم السابق الوجود

اولى من نسبته الى المبدا المفروض فتامل فانه دقیق و بالتامل حقیق و منها انه

لو اعید المعدوم لزم تخلل العدم بین الشیء و نفسه فان الوجود سابقا و لاحقا



هذه اللذات لا يمكننا ان نلتفت الى اللذات الروحانية وانما نعذر بهذا لان القوى
البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة
قويت وكملت فاذا انبعثت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين
وكلامه يشعر بان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادة قلت سياق هذا الكلام
يشعر بان اثبات الروحاني انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة وفي اثباتهما
ليس من المطالب الكلامية وهذا كان الرئيس ابا علي مع انكاره المعاد الجسماني على ما صرح به
في كتاب المعاد وبالغ فيه واقام الدلائل بزعمه على نفيه قال في اول كتاب النجاة و
انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة
وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيراته وشروره معلومة لا
يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى
الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعقل و
القياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس
الى الانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورهما الآن وسياق هذا الكلام مشعر
بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلي
ليس من وظايف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من مسائل الحكمة بل هو اراد ان يجمع بين
الفلسفة والشريعة وكذا الجزاء والحساب بخلوا اهل النصوص المتكررة المشعرة
بالجزاء والحساب والحكمة في الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد ان يظهر فضائل

المتقين ومنافقهم وفضايح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات ثم بهما
بعض في الاولين وحرف الاخريين والصراط حق للنصوص الثابتة في الكتاب والسنة
وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره عليه جميع الخلائق
من المؤمنين والكفار وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الا واردها وانكره كثير من المعتزلة
منهم القاضي عبد الجبار متمسكين بانه لا يمكن العبور على مثل ذلك فان امكن
ففيه تعذيب للانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيمة ورد بان العبور عليه امر ممكن
بحسب الذات غايته انه خارق للعادة والانبياء يعبرون عليه من غير تعب ونصب
فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة الى اخر ما ورد في الحديث والميزان حق
وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته بل نؤمن به و
نفوض كيفيته الى الله تعالى وقيل توزن صحايف الاعمال وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية
والسيئات اجساما ظلمانية وعلى هذا يندفع شبهة المعتزلة وهي ان الاعمال اعراض
وقد عدمت فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه
مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة في الوزن
مثل الحكمة في الحساب على انه لا يجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير معللة
بالاغراض ولا يجب عليه شيء والميزان عند بعض السلف واحد له كفتان ولسان و
ساقان وروي في الحديث وذكر بلفظ الجمع في قوله تعالى ونضع الموازين بالقسط
للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وخلق الجنة والنار وهما مخلوقتان الآن

لقوله تعالى أعدت للمتقين وقوله تعالى واتقوا النار التي أعدت للكافرين ولقصة آدم وحواء
ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والأكثرون على أن الجنة فوق السماوات السبع
تحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى ولقوله صلى الله عليه
وسلم سقف الجنة عرش الرحمن وأن النار تحت الأرضين وقالت المعتزلة إنهما
ليستا مخلوقتين الآن بل تخلقان يوم الجزاء لأنهما لو كانتا موجودتين فإما في
عالم الأفلاك أو في عالم العناصر أو في عالم آخر والكل باطل أما الأولان فلأنه ورد في حق
الجنة بأن عرضها كعرض السماوات والأرض فكيف يوجد الجنة والنار معا
فيهما وأما الثالث فلأنه يستلزم الخلاء بينهما والخرق مع امتناع الخلاء بينهما
وعلى تقدير التسليم يمكن أن يكون الفرج مملوءة بجسم آخر قلت إذا كانت الجنة فوق السماوات
السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والأرض من غير
إشكال وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بأن أفعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح
فالحكمة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير واقع قبل
القيامة إجماعا من المسلمين فلا فائدة في خلقهما الآن فيكون ممتنعا والجواب أنه لا
يجب على الله تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلا نسلم انحصار
الفائدة في المجازاة وإن سلم فلا نسلم أنه غير واقع قبل القيامة إذ قد ورد في الحديث
أنه يفتح للمؤمنين في قبره باب إلى الجنة وللكافرين باب إلى النار وأن المؤمن
يصل إليه راحة من روح الجنة والكافر يصل إليه الكرب من النار ويخلد أهل

الجنة في الجنة وأما الكافر فيخلد في النار مطلقا وقال الجاحظ وعبد الله العنبري
إن دوام العذاب إنما هو في حق الكافر المعاند دون المبالغ في الاجتهاد الساعي بقدر
وسعه ولم يهتد إليه لأنه لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها وفي المنقذ للإمام
حجة الإسلام كلام منه يقرب بعض القرب والجمهور يستدلون على بطلانه بالكتاب
والإجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على أن الكفار كلهم مخلدون في النار وعلى أن
المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة بعد أن يعذب عصاتهم بقدر المعصية أو يعفو عنهم و
أما الأطفال فالجمهور على أن أطفال المشركين في النار لما روي أن خديجة رضي الله عنها
سألت عن النبي عليه السلام عن أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال عليه السلام هم
في النار وقيل من علم الله منه الإيمان والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة ومن علم الله منه
الكفر والعصيان ففي النار وقال النووي في شرح صحيح مسلم الصحيح أن أطفال المشركين
من أهل الجنة وقالت المعتزلة لا يعذبون بل هم خدام أهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة
وزر أخرى ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون قلت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام
أهل الجنة فلا بد لهم من دليل آخر ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار وإن مات بلا توبة
خلافا للمعتزلة والخوارج بل يخرج إلى الجنة تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم
خلودهم قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والإيمان خير ورؤيته لا يكون قبل دخول
النار إجماعا فيكون بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها ولقوله عليه السلام من قال لا إله إلا الله
دخل الجنة والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل فإن الخلود حقيقة

وقيل في الأعراف لعل الصحيح التوقف

يستوون في المكث الطويل بل المراد انه يخرج معه الدوام اولا وقالت المعتزلة انه ليس
مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة او كبيرة
فهو كافر واختلف العلماء في تعريف الكبيرة فقيل ما قرن به حد وهو قاصر وقيل ما قرن
به حد او لعن او وعيد بنص كتاب او سنة او علم ان مفسدته كمفسدة ما قرن به احد الثلثة
او اكثر منها او اشعر بتهاون المرتكب في الدين اشعار امثل اشعار اصغر الكبائر كما
لو قتل رجلا يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه او وطئ زوجته وهو يظنها
اجنبية قال الرافعي بانه من اصحاب الشافعي الكبيرة هذه الاكثر قتل النفس بغير الحق والزنا
واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف ويلحق به شرب كل مسكر يلحق
بشرب الخمر وشرط في الغصب ان يبلغ دينارا وضم اليها شهادة الزور واكل الربا
والافطار في نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين
والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة في الكيل والوزن وتقديم الصلوة
على وقتها وتاخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير الحق والكذب على النبي عليه السلام
عمدا وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال
والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع
القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة من زوجها بلا
سبب واليأس من رحمة الله تعالى والامن من مكر الله تعالى واهانة اهل العلم وحملة القرآن والظهار
واكل لحم الخنزير في وجه وتاخير الصلوة واحد الالات المحرمة ومنها [illegible]

الشهادة

الشهادة به لو اعتاده والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة والمراد بالعفو ترك
عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة جائز لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما
دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعدم التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك فيلزم تساوي
ما بين الله الغفران عنه وما انبتنا له والشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات حق لمن اذن
له الرحمن من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة عنده
الا من اذن له الرحمن ورضي له قولا وقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة
لما لم يجز العفو عن الكبائر من غير التوبة لم يجز الشفاعة له وانما الصغائر فيعفو عنها عندهم
قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات وشفاعة رسول الله صلى الله عليه
وسلم لاهل الكبائر من امته لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو
حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة في الكبائر مستدلين
بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واجيب بمنع انه لا
على العموم في الاشخاص والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة
وهو مشفع فيهم اي مقبول الشفاعة فيهم وهو عليه السلام مشفع في جميع الانس والجن الا ان
الشفاعة في الكفار بتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم اهوال القيمة وللمؤمنين
بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته عليه السلام عامة كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين والابرة مطلوبة لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما ورد في الحديث
ان الله تعالى يقول اشفع تشفع وسل تعط وهو عليه السلام لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه

متعال في وضع الايمان من النار وهذا هو الشفاعة الكبرى الذي خص بعض العلما
المقام المحمود به وعذاب القبر للمؤمنين العاصين والكافر ثابت حق لقوله تعالى النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقوله
تعالى حكاية قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين
والاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحيا في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سوال منكر ونكير
ثم الاحيا للحشر وقوله عليه السلام ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان
كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حتى
يبعثك الله يوم القيمة وقوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه
وقوله عليه السلام القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ونقل العلامة
التفتازاني عن الشيخ الشهاب انه الصبيان يسئلون وكذا الانبيا عليهم السلام وقيل الانبيا
لا يسئلون لان السوال على ما ورد في الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه ولا يعقل السوال
عن النبي عن نفس النبي وانت خبير بانه لا يدل على عدم السوال مطلقا بل على عدم السوال عن
نبيه فقط وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي اخر واختلف الكرامية في عذاب القبر
فانكره قوم بالكلية واثبته اخرون ثم اختلف هولاء المثبتة فمنهم من اثبت التعذيب
وانكر الاحيا وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال يجتمع الالام
في جسده واذا حشر احس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال
باحيائه لكنه من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحيا وباعادة الروح معا ولا يلزم

المبرى

٣٦

المبرى الى الجوف في جزء من الماكول في بطون الحيوانات يحيى ويسئل وينعم ويعذب
ولا ينبغي ان ينكر لان من اخرج النار من الشجر الاخضر قادر على اخفا العذاب والنعيم قال
الامام الغزالي في الاحيا اعلم ان لك ثلث مقامات في التصديق بامثال هذا احدها وهو
الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحيات مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد
ذلك فان هذا العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالاخرة
فهو من عالم الملكوت اما ترى ان الصحابة كيف كانوا يومنون بنزول جبرائيل وما كانوا
يشاهدونه ويومنون بان النبي عم يشاهده فان كنت لا تومن بهذا فتصحيح الايمان
بالملائكة والوحي اهم عليك وان امنت به وجوزت ان يشاهد النبي عم ما لا يشاهده
الامة فكيف لا تجوز هذا في الميت المقام الثاني ان تتذكر امر النائم فانه قد يرى في نومه حية
تلدغه وهو يتالم بذلك حتى يراه في نومه يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه
الى مكان اخر كل ذلك يدركه من نفسه ويتاذى به كما يتاذى اليقظان وهو يشاهده وانت
ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية موجودة في حقه والعذاب حاصل
ولكنه في حقك غير مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او
تشاهد والمقام الثالث انك تعلم ان الحية بنفسها لا تولم بل الذي يلقاك منها هو السم
ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك
الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب
الا بان يضاف الى السبب الذي يفضي اليه في العادة والصفات المهلكات تنقلب موذيات

ومولمات في النفس عند الموت فيبقى الأثر الدائم الحيات ثم خبر وجوه الحيات فإن قلت
ما الصحيح من هذه المقامات الثلثة فاعلم أن من الناس من لم يثبت إلا الأول وأنكر ما
بعده ومنهم من أنكر الأول وأثبت الثاني ومنهم من لم يثبت إلا الثالث وإنما الحق الذي
انكشف بطريق الاستبصار أن كل ذلك في حيز الإمكان وأن من ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلة
وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر من أفعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم
يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلثة في التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب
ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الأنواع ورب عبد يجمع عليه هذه الأنواع الثلثة
هذا هو الحق فصدق به تقليدا فيعز على بسيط الأرض من يعرف ذلك تحقيقا
سؤال منكر ونكير حق لقوله عليه السلام إذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما
منكر وللآخر نكير فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل فإن كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله
أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول
هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ذراعا ثم ينور له في قبره ثم يقال له نم فيقول
دعوني أرجع إلى أهلي فأخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذي لا يوقظه إلا أحب أهله إليه
حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وإن كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا
فقلت مثلهم لا أدري فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول ذلك فيقال للأرض التئمي عليه
فتلتئم عليه فتختلف أضلاعه فلا يزال معذبا حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وأنكر
الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا إنما المنكر ما يصدر من الكافر

عند تلجلجه إذا سئل والنكير إنما هو تقريع الملكين وهو خلاف الحديث والأحاديث
الصحيحة الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال الملكين أكثر من أن تحصى بحيث يبلغ القدر
المشترك منها حد التواتر وإن كان كل واحد منها خبر الآحاد واتفق عليه السلف الصالح قبل
ظهور المخالف وأنكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر بن المريسي وأكثر المتأخرين من
المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بأن الميت جماد فلا يعقل تعذيبه ومن تأمل
عجائب الملك والملكوت وغرائب صنعه تعالى لم يستنكف عن قبول أمثال هذا فإن للنفس نشأت
وفي كل نشأة تشاهد صورا تقتضيها تلك النشأة فكما أنها تشاهد في المنام صورا
لا تشاهدها في اليقظة كذلك تشاهد في حال الانخلاع عن البدن صورا لم تكن تشاهدها
في حال الحيوة وإلى ذلك يشير قوله عليه السلام الناس نيام إذا ماتوا انتبهوا وبعثة الرسل
جمع رسول وهو إرسال الله تعالى إلى الخلق ليدعوهم إليه بالأوامر والنواهي الشرعية بالمعجزات
جمع معجزة وهو أمر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على
وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته وله سبعة شروط الأول أن يكون فعل الله تعالى أو ما
يقوم مقامه الثاني أن يكون خارقا للعادة الثالث أن يتعذر معارضته الرابع
أن يكون مقرونا بالتحدي ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفي قرائن الأحوال الخامس
أن يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي كذا ففعل خارقا آخر للعادة لم يدل على صدقه
السادس أن لا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبا له فلو انطق الضب فقال إنه كاذب لم يعلم صدقه
بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ما لو قال معجزتي أن يحيي الميت فأحياه وكذبه فإن الصحيح

انه لابد له من المعجزة لان الاخبار بمجرده وهو يحتمل الكذب وانما الكذب بنبوة للاشخاص
بخلاف خبر بعض الاخبار المختار في تصديقه وتكذيبه السامع اذ لا يكون معجزة مشاهدة
على الدعوى بل مقارنة لها او متاخرة في زمان بعيد وبعد اخر في المقدمة على دعوى
النبوة كرامة من الله ادم اول الانبياء عليهم السلام حق اما نبوة ادم عليه السلام فبالادلة الدالة
على انه امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي اخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة و
الاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن بعض البراهمة كفر واما السمنية والكثير من البراهمة
ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة ادم فقط والصابئة بنبوة شيث
وادريس فقط وبعض اليهود بانكار نبوة عيسى عليهم السلام على ما يعلم من نقل بعضهم
كما في بعض من شاهدناه منهم وجمهور اليهود والمجوس والنصارى ينكرون نبوة نبينا
محمد عليه السلام لغير العرب وهو خلاف النص حيث قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول
الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس في ما قبله اذ الاحتياج الى النبي عليه السلام
كان مختصا بالعرب لغلبة الشرك منهم دون اهل الكتاب فاسد فانهم لاضلال دينهم
بالنسخ والتحريف كانوا اضل الناس ومحمد عليه السلام خاتم الانبياء اما نبوته فلانه
ادعى النبوة واظهر الخوارق وكلاهما بلغ حد التواتر على ان القران الكريم الذي
اوحي اليه موجود محفوظ وقد تحدى مخالفيه مع كثرة عددهم الى معارضته باتيان اقصر سورة
من مثله فلم يقدروا واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة بالسيوف
ولم يات من زمنه عليه السلام الى هذا الزمان بعينه ولا بما يدانيه سواء كان بالمجازة

البديع وان يعجز مخالفيه بحيث عجز فصحاء العرب في كلامهم في المطالع والمقاطع
كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لكونه في الدرجة العليا من البلاغة والفصاحة بحيث لا يقدر
البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور او بحجز الاسرية كما قال القاضي او لصرف الله تعالى اياهم عن المعارضة
مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان يحتجف الكلام اولى فهم بانه لسلبهم العلوم التي
يحتاج اليها في المعارضة فثبت نبوته عليه السلام على ان المعجزات المغايرة للقران وان لم
يتواتر كل منها فالقدر المشترك متواتر كشجاعة علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم وهذا كاف في
اثبات المطلوب وسيرته المطهرة واحواله قبل النبوة وبعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف
الالهية والدقائق الحكمية التي يعجز عنها افاضل الحكماء مع انه امي نشأ بين قوم غلب عليهم الجاهلية
ولم يمارس الخط والتعلم والتأدب الى غير ذلك مما ذكره اللازمة الكريمة التي يهدي الالباب
اقوى دليل على نبوته واما كونه خاتم الانبياء ولا نبي بعده فلقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم
النبيين وقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وفي
اهل البصائر ما كانت فائدة الرسالة دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش
والمعاد والعلم بالامور التي يعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه
الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء جميع هذه الامور على الوجه الاتم الاكمل بحيث
لا ينقص ولا يزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت
لكم الاسلام دينا فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعث نبي فلذا ختم النبوة واما نزول
عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته فهو مما يؤيد كونه عليه السلام خاتم النبيين والانبياء عليهم السلام

معصومون من الكفر قبل الوحي وبعده وعن الكبائر عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق
الله تعالى فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور فاجمع اهل الملل والشرائع
كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة
وما يبلغونه من الله تعالى وفي جواز صدوره عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف
فمنعه الاكثرون وجوزه القاضي ابو بكر واما سائر الذنوب فاما كفر وغيره فهم
معصومون من تعمده واما صدوره سهوا او على سبيل الخطأ في التأويل فقال الجمهور
في المواقف انه جوزه الاكثرون وقال العلامة الشارح قدس سره والمختار خلافه وعن
الصغائر المنفرة بالخسة ككسرة لقمة عمدا دون سهو خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة
فانهم يجوزونه سهوا بشرط ان ينبهوا عليه وعن الصغائر الغير المنفرة عند الجمهور
كما ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد لكن قال في شرح العقائد واما الصغائر
فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل
على الخسة ككسرة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققون اشترطوا ان ينبهوا عليه
فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة ومنع
الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر
تقية واذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بمعصيتهم فما كان
منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن
والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة قلت هذا الكلام لا يخلو ما فيه اوله

وآخره من شوب الشك واختيار في المواقف وشرحه انهم معصومون من الكبائر مطلقا
اي سهوا او عمدا وعن الصغائر عمدا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح على انهم
عدول من الصغائر وعن الكبائر مطلقا بعد البعثة وما يشعر بعدم العصمة عنهم محمول
على ترك الاولى فان حسنات الابرار سيئات المقربين وهم افضل من الملائكة العلوية عند
الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين افضل من عامة
الملائكة وعند المعتزلة وابي عبد الله الحليمي والقاضي ابي بكر منا الملائكة افضل والمراد
بالافضل اكثر ثوابا وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحمة لهم عنها بخلاف
عبادة البشر فان لهم مزاحمات فيكون عبادتهم اشق وقال النبي عليه السلام افضل العبادات
احمزها اي اشقها قلت وعلى هذا يندفع ما يتوهم من ان اساءة الادب مع الملك كفر
ومع آحاد المسلمين لا يكفر فيكون الملك افضل من البشر لان ذلك انما يدل على كون
الملك اشرف بسبب كثرة مناسبته مع المبدأ في النزاهة وقلة الوسائط لا على انه افضل
بمعنى كونه اكثر ثوابا عند الله تعالى واهل بيعة الرضوان وهم الذين قال الله تعالى فيهم رضي
الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة واهل غزاة بدر وهم الذين حاربوا
مع رسول الله عليه السلام بقرب قليب بدر وكانوا ثلاثمائة وثلث عشر شخصا و
الكفار تسعمائة وخمسين وقد تعاضدت الاحاديث الصحيحة في شأنهم انهم من اهل
الجنة وقد عدهم الامام البخاري رحمه الله في جامعه الصحيح وقد سمعنا من مشايخ
الحديث ان الدعا عند ذكرهم على ما في البخاري مستجاب وقد جربت ذلك وكذا في

وخديجة رضي الله عنها وعائشة على سائر ازواج النبي عم وكرامات الاولياء حق وهي
امر خارق للعادة تظهر على يد المؤمن المتقي العارف بالله وصفاته المتوجه
بالكلية بقلبه الى جانب قدسه من غير مقارنة بدعوى النبوة وبهذا الاعتبار تمتاز عن المعجزة وبالصفات
المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة احيانا
استدراجا لهم وزيادة في غيهم حتى ياتيهم امر الله وهم غافلون كما قال الله تعالى فلما
نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة
فاذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال عليه السلام
اذا رايت الله يعطي العبد ما يحب وهو مقيم على المعصية فانما ذلك استدراج ثم تلا فلما
نسوا ما ذكروا به الاية وعن المعونة وهي ما يظهر عن عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا
لهم من المحن والبلايا وههنا ابو اسحاق الاسفرايني منا والمعتزلة ينكرون كرامات الاولياء
اذ هي تشتبه بالمعجزة ورد بانها تمتاز عنها بعدم مقارنة التحدي وبانها تكون معجزة
للنبي وكرامة للولي الذي ظهرت على يديه والدليل على حقيقتها قصة مريم وآصف
بن برخيا وما تواتر من غيرهما من امة نبينا عم بحيث لا يستطيع العاقل انكار
وقوعها بخصوصها او بما شاهد بعضها او تواتر لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب
يكرم الله بها من يشاء ويختص برحمته من يريد فيه استغفار بوجه شبهها بالكرامات
ولو قال يكرم الله بها من يريد ويختص برحمته من يشاء لكان اوفق لنظم القرآن واعلم
ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التي يجب على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة

والجماعة لكن لما جعلها الشيعة من الاصول وزعموا فيها امورا شنيعة لمذهب الجمهور وسار
جرت عادة من المتكلمين بايرادها في اخر مباحث النبوة حفظا لعقايد عامة المسلمين عن الخطاء والخلل
وصونا لهم عن الوقوع في مهاوي الزلل كما قال المصنف والامام الحق بعد النبي عم ابو بكر الصديق
رض لقبه النبي بذلك وهو عبد الله بن ابي قحافة فثبت امامته بالاجماع وان توقف فيها بعضهم
اولا فان الصحابة رض قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلعم في سقيفة بني ساعدة فقال الانصار
للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال لهم ابو بكر رض منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم
بقوله عم الائمة من قريش فاستقر راي الصحابة بعد المشاورة والمراجعة على خلافة ابي بكر رض
واجمعوا على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك علي كرم الله وجهه على رؤس الاشهاد بعد توقف منه
فصارت امامته مجمعا عليها من غير مدافع ولقب بخليفة رسول الله ولم ينص رسول الله عم
على احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على علي رض اما نصا جليا واما نصا خفيا والحق
عند الجمهور انه لم ينص ثم عمر الفاروق رض المفرق بين الحق والباطل برايه الصائب وثبت
امامته بنص الامام والاجماع فان ابا بكر رض بعدما انقضت من خلافته سنتان واربعة
اشهر او سنة مرض فلما ايس من حياته دعا عثمان واملى عليه كتاب العهد لعمر رض
فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في اخر عهده بالدنيا خارجا
منها واول عهده بالاخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر اني استخلفت عليكم عمر
بن الخطاب فان عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان جار فلكل امرئ ما اكتسب من الاثم والخير اردت
ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس

على ابي بكر وللشيعة فانهم يزعمون النص

وأمرهم أن يبايعوا له كما في الصحيفة فبايعوه حتى مرت بعلي رضه فقال بايعنا لمن
كان فيها وإن كان عمر رضه فوقع الاتفاق على خلافته فقام عمر رضه عشر سنين بأمر الخلافة والإمامة
وأقام على نهج العدل والاستقامة واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة
على يد أبي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة وحين استشعر موته فقال ما أجد أحدا أحق
بهذا الأمر من الذين توفي عنهم رسول الله عليه السلام وهو عنهم راض فسمى عثمان وعليا والزبير
وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وجعل الأمر شورى بينهم فاجتمعوا
بعد دفن عمر وفوضوا الأمر جميعهم إلى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان
رضه وبايعه بمحضر الصحابة فبايعوه وانقادوا له وصلوا معه الجمع والأعياد فكان
ذلك إجماعا ثم عثمان ذي النورين رضه سمي به لأن النبي عم زوجه رقية بنته فلما ماتت
زوجه أم كلثوم بنتا أخرى له فلما ماتت قال لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى
ارتضاه الله ورسوله في أمر الدنيا والدين ومناقبه أكثر من أن تحصى وأوفر من أن تستقصى
لما استشهد عثمان رضه اجتمع كبار المهاجرين والأنصار بعد ثلثة أيام أو خمسة أيام نحو
عثمان على خلافة علي رضه والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل بعد مدافعة طويلة وامتناع كثير
فبايعوه فكان خليفة بإجماع أهل الحل والعقد فقام بأمر الخلافة [illegible] سنين
واستشهد على رأس الثلثين من وفاة رسول الله عم فتم نصاب الخلافة على ما قال رسول
عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقيل إن الثلثين إنما تم بخلافة أمير المؤمنين
حسن بن علي رضه فإنه ستة أشهر بعد وفات علي كرم الله وجهه والمراد بالخلافة الخلافة

الخلافة تم

الكاملة

الكاملة وهي الخلافة الحقيقية فلا ينافي ذلك تسمية الأئمة من أهل الحل والعقد من بعده
خليفة ولا ما ذكره الفقهاء أنه يجوز إطلاق خليفة رسول الله عليه السلام على السلطان والإمام الأعظم
بهذا الترتيب أي ترتيب الخلافة عند الجمهور ونقلوا عن الأكثر التوقف بين عثمان وعلي رضه وقال
إمام الحرمين الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر رضه ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي
رضه وعلى أبي بكر بن جارية تفضيل علي على عثمان ومعنى الأفضلية أي المعنى المراد هاهنا أنه أكثر
ثوابا عند الله يعني أن يكتب له خير لا أنه أعلم وأكرم نسبا وما أشبه ذلك فإن صيغة أفعل موضوعة
للزيادة في معنى المصدر يوجد ما لم يوجد في جميع الوجوه أو جميع صفات الفضائل من جهة
مجموعها والذي وقع الخلاف فيه هو الرجحان بهذا الوجه أي من جهة الثواب لا الرجحان في الوجوه
الأخر فلا ينافي ذلك رجحان الغير في آحاد الفضائل الأخر ولا في مجموع الفضائل من جهة مجموعها
وتمام تفصيله في الحواشي الجديدة لنا على الشرح الجديد للتجريد والكفر عدم الإيمان والإيمان
في اللغة التصديق كقوله تعالى وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين أي مصدق لنا وفي الشرع
هو التصديق بما علم مجيء النبي عليه السلام به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا وإجمالا فيما علم إجمالا
هذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وأتباعه والتلفظ بكلمتي الشهادة واجب مع القدرة عليه
شرط فمن أخل به فهو كافر مخلد في النار ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير إذعان وقبول فإن
من الكفار من يعرف الحق يقينا وكان إنكاره عنادا واستكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادة عن
الإيمان قوله تعالى أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وقوله تعالى ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وقوله تعالى

وقلبه مطمئن بالايمان وقوله عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك حيث نسب فيهما الى ظاهر
الفعل الحقيقي الايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل خارج
عن الحقيقة مقرونا بالايمان معطوفا عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى الذين امنوا وعملوا
الصالحات فان الجزء لا يعطف على كله فلا يقال جاء القوم وافرادهم ولا العشرة و
احادها وتفصيل المقام انه قيل اربعة احتمالات الاول ان يجعل الاعمال جزءا من حقيقة الايمان
داخلة في قوامه حقيقة حتى يلزم من عدمها عدمه وهذا مذهب المعتزلة الثاني ان يجعل اجزاء عرفية
للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يجعل في العرف الشعر والظفر واليد والرجل اجزاء الزيد مثلا ومع
ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام احد هذه الاشياء وكالاغصان والاوراق للشجرة تعد اجزاء
منها ولا يقال ينعدم بانعدامها وهذا هو مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان
بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ
الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين مجرد التصديق وبين مجموع التصديق والاعمال فيكون
اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر في الشجرة
المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها وبين مجموع ساقها والشعب والاوراق
فلا يطلق الانعدام عليها ما بقي الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق بمنزلة
اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا
وان انعدم شعبها كما تقدم تمثيله بالشجرة الثالث ان يجعل الاعمال اثارا خارجة
عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا او لا علاقة بينه وبين الاحتمال

الثاني الايمان يجوز اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي الرابع ان يجعل
الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان
معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج واعلم ان الاسلام هو
الانقياد الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما ينبغي عليهما والاسلام الكامل
الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم والحج و
قد ينفك الاسلام الظاهر عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا و
لكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون المحض مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة و
اما الاسلام الحقيقي المعتبر عند الله لا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس كما في
المصدق بقلبه التارك للاعمال واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو احد قسمي
العلم فلا بد من اعتبار قيد اخر ليخرج الكفر العنادي كما مر الى الاشارة وقد عبر عنه
بعض المتاخرين بالتسليم والانقياد وجعله ركنا في الايمان والاقرب ان يفسر التصديق
بالتسليم الباطني والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل ان التصديق ان تنسب باختيارك
الصدق الى المخبر وهو يجمع جميع ما ذكر [illegible] لا يكفر احد من اهل القبلة و
هم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا با
لشهادتين فان من اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لخلل
في لسانه او لعدم التمكن منه بوجه من الوجوه الايمان اي بما يعلم منه نوع الصانع العالم
المختار وكذا بعد الصادر لان الاختيار الذي اثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد

اي موضع الخبر الخبر القطعي م

به الاختيار بالمعنى الذي اثبته المتكلمون اي صحة الفعل والترك فلا يخفى القادر عنه
فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعل بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى العظيم فعلا
كان او قولا او بما فيه شرك اما في وجوب الوجود او في الالهية كالقائلين بالنور
والظلمة الذين يجعلون النور فاعل الخير والظلمة فاعل الشر واما المعتزلة فالحق
انهم لا يكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم الانصاري وهو من افاضل تلامذة امام
الحرمين عن تكفيرهم فقال لا يجوز لانهم نزهوه عما يشبه الظلم والقبح وما لا يليق
بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة
وتاثير وايجاد فالكل متفقون على انه منزه عن سمات النقص والزوال واما في النبوة
كعبدة الاصنام والكواكب والنار وانكار النبوة او انكار ما علم مجيء محمد عليه السلام
به ضرورة او انكار امر مجمع عليه كالاركان الخمس للاسلام وهي شهادة ان لا اله الا
الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت
مثال الاول الذين ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال الثاني
المنكرون للمعاد الجسماني كالسبق ومثال الثالث المنكرون لحرمة الخمر ولحم الخنزير
ولحل التختم للرجال بالفضة او استحلال المحرمات ولا بد من التقييد بكون تحريمها مجمعا
عليه وان يكون حرمته من ضروريات الدين وحتى يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول
لا يثبت التكفير اصلا وبدون القيد الثاني ان كان الاجماع مستندا الى النقل لا يثبت
ايضا وكذا ان كان مستندا الى دليل قطعي ولم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين

قلت

قلت ومع هذه القيود يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتاب
المنتحل في تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة ولا يكفر منكره فمنكر المجمع
عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر قلت ولا يبعد ان يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك
انكره يكفر لانه يدل على العناد ونصب الخلاف وابقاء الفتنة بين اهل الاسلام واما
اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم واما بغير ذلك كالقائلين بخلق القرآن والقادحين
في اصحاب النبي عليه السلام الا بما يوجب تكفيرهم فقد قيل فيه يكفرون وكذا قذف عائشة رضي الله عنها
وسب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي فالقائل به مبتدع وليس
بكافر ومنه التجسيم اي القول بانه جسم بلا كيف واما المصرحون بالجسمية المنفون للوازمها
من تحيز وتشبيه بالكيفية فهم يكفرون كما صرح به الرافعي في العزيز وذكر العلامة الشريف
في اول شرح المواقف فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات كثيرة من الاقوال
التي عدها الفقهاء موجبة للكفر كما ذكروا في باب الردة لو قال لا ارى الله تعالى في الدنيا
بكلمة شتابها يكفر مع ان الامدي ذكر ان اصحابنا اتفقوا على ان رؤية الله تعالى في الدنيا جائزة عقلا
واما سمعا فاثبت بعضهم ونفاه الاخرون وهل يجوز ان يرى في المنام قيل لا وقيل
نعم وقيل الحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقة قلت حكمهم بالردة في
الكلمات المذكورة مبني على انه يلزم منه احد الامور المذكورة والظاهر ان التكفير في المسئلة المذكورة
بناء على دعوى الكلام شفاها وانه منصب النبوة بل اعلى منها وفيه مخالفة ما علم من ضروريات
الدين وهو انه عليه السلام خاتم النبيين وقس عليه بواقي الكلمات فتامل فيها بنظر الاستبصار

باحد الامور الثلث فصل في التوبة وهي في اللغة الرجوع واذا اسند الى الله تعالى فالمراد
به الرجوع بالنعمة واللطف على العبد واذا وصف العبد بها اضيف به العبد كان
المراد به الرجوع عن المعصية قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل و
الانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهي في الشرع الندم على المعصية من حيث هي معصية والاقلاع
عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها وقيد المعصية لخروج الندم
على المباحات والواجبات والمندوبات وقيد الحيثية لخروج الندم على شرب الخمر لا لكونه
معصية بل لاحترازه عن المضارة الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمال
والعرض وقيد الاقلاع في الحال لخروج الندم والعزم مع الاشتغال في الحال وقيد العزم
لخروج الاقلاع عما مضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر عليها وشرط بعضهم في حقوق
الناس رد المظالم وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه لان دوام الغصب غصب و
قيل هو واجب برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا يعود لذكر الذنب
وان يستديم على الندم وعندنا هما ليسا بشرطين في حصول التوبة واجبة لقوله تعالى توبوا
الى الله جميعا ايها المؤمنون وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وهي
مقبولة عند الله لطفا ورحمة واحسانا منه لا وجوبا كما زعم واعتراف الذنب بعد التوبة
لا يبطل التوبة السابقة لانه عبادة مستقلة منفصلة وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي دون
بعض خلاف مبني على ان الندم لكونه مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ذنبا
خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثاني ولا يصح التوبة الموقتة مثل ان يترك الذنب

سنة لا مرة في تعريف التوبة وجوب العزم على ان لا يعود اليها والامر بالمعروف و
ينبغي لمن يؤمر به فان كان ما يؤمر به واجبا فواجب الامر به وان كان ما يؤمر به مندوبا فمندوب
الامر به والمنكر ان كان حراما فوجب النهي عنه وان كان مكروها كان النهي عنه مندوبا ولا يشترط
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه ماذونا من جهة الامام والوالي لان احاد الصحابة و
التابعين كانوا يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر بغير اذنه وكان ذلك شايعا بينهم ولم ينقل
النكير على ذلكم من احد فكان اجماعا وشرط وجوبه وندبه ان لا يؤدي الى الفتنة فان علم
انه يؤدي الى الفتنة لم يجب وقيل لم يندب بل ربما كان حراما بل يلزمه ان لا يحضر المنكر ويعتزل
في بيته لئلا يراه ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزم مفارقة تلك البلد الا اذا كان عرضة
للفساد وان يظن قبوله فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول او شك في القبول
وعدمه هذا العبارة كما لا يخفى وفي الاخير تامل وان لم يجب لعدم الظن بالقبول ولم
يخف الفتنة فيستحب اظهار الشعاير الاسلام ولا يجوز التجسس لقوله تعالى ولا تجسسوا
ولقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين و
الاخرين وايضا علم من سيرة النبي عليه السلام انه كان يكره اظهار المنكرات الصادرة
عن المسلمين ويرشدهم الى الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم اخلاقه عليه السلام وقد صرح
الفقهاء بانه يستحب للشهود الكتمان في المعاصي دون الكفر وقد روي ان امير المؤمنين
عمر رضي الله عنه دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة فانكر عليه فقال يا امير
المؤمنين ان كنت قد عصيت الله من وجه فقد عصيته من ثلثة اوجه فقال ما هي فقال

الرجل قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسست وقد قال الله تعالى واتوا البيوت
من ابوابها وقد دخلت من السطح وقال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا
وتسلموا على اهلها وما سلمت فتركه عمر رضه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة
التجسس يطلب من كتب الفقه ثبتنا الله تعالى على هذه العقائد الصحيحة التي ذكر تفصيلها
ووفقنا الله للعمل بما يحب ويرضى وفي بعض النسخ ويرزقنا الله بما يرضى من الا
قبل التوفيق عند الاشعري واكثر الصحابة خلق القدرة على الطاعة وقال
امام الحرمين هو خلق الطاعة قلت ولا ظاهر ما قال الامام فان القدرة على الطاعة
متحققة في كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد القدرة المؤثرة القريبة من الطاعة
التي هي مع الفعل كما هو مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو على خلاف ما عرف
بعض المتأخرين من جعل الاسباب موافقة للطبع اللهم ثبت قلوبنا على دينك
ووفقنا للاعمال الصالحة ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا
من لدنك رحمة انك انت الوهاب واغفر لنا وارحمنا وتب علينا انك
انت الكريم التواب

تم الكتاب المشحون بالجلال بعون الله الملك المتعال سنة ١١٢٨
فرغ من تأليفه ضحوة يوم الاربعاء الثاني عشر من شهر مولد النبي عليه الصلوة والسلام
سنة خمس وتسعمائة ببلدة محروسة حماها الله تعالى وسائر بلاد المسلمين


King Saud University 1957
جامعة الملك سعود